

العدد 3- شتاء 2000م













ثمن العدد

البحرين دينار ونصف، السعودية ١٥ ريالا، قطر ١٥ ريالا، الكويت دينار ونصف، الإمارات ١٥ درهما، عمان ريال ونصف، اليمن ١٥ ريالا، تونس دينار ونصف، الجزائر ٢٠ دينارا، المغرب ٢٠ درهما، ليبيا ديناران، مصر ١٠ جنيهات، سوريا ١٠٠ ليرة، لبنان ٢٠٠٠ ليرة، الأردن دينار واحد، السودان جنيه واحد.

قسيمة الإشتراك

تصدر المجلة مرتين في السنة، ويدفع الاشتراك بالدينار البحريني او ما يعادله ويرسل إلى

مجلة العلوم الإنسانية مكتب المجلة – كلية الآداب – جامعة البحرين – ص.ب: ٣٢٠٣٨

الرجاء إعتماد إشتراكي في المجلة إبتداء من العدد الأول ولمدة:

☐ سنة واحدة ☐ سنتان

للأفراد

البحرين:	☐ سنة واحدة ٣ د.ب	☐ سنتان ٦د.ب
البلاد العربية:	☐ سنة واحدة ٥ د.ب	☐ سنتان: ١٠د.ب
الدول الأخرى:	☐ سنة واحدة ٧ د.ب	☐ سنتان ١٤ د.ب

للمؤسسات

البحرين والبلاد العربية:	☐ سنة واحدة ٤ د.ب	☐ سنتان ٨ د.ب
الدول الأخرى:	☐ سنة واحدة ٨ د.ب	☐ سنتان ١٦ د.ب

تدفع الإشتراكات إما بشيك لأمر مجلة العلوم الإنسانية كلية الآداب – جامعة البحرين على أحد المصارف البحرينية أو بتحويل مصرفي لحساب رقم (٨٨٥٠٠٨٠٢) لدى بنك البحرين الوطني

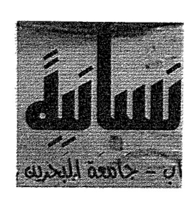
اسم المشترك وعنوانه

الإسم: .... المهنة: ....

العنوان: ....







الهيئة الاستشارية






قواعد النشر بالمجلة

ترحب مجلة العلوم الإنسانية بنشر الأبحاث والدراسات العلمية المتخصصة ذات الصلة باللغويات والأدب والنقد المقارن والدراسات الفكرية والفلسفية والإجتماع والجغرافيا والتربية وعلم النفس والفنون والتراث الشعبي والإنثروبولوجيا والآثار، وذلك وفقاً للقواعد التالية:

أولاً: قواعد عامة:

١- تنشر المجلة الأبحاث والدراسات الأكاديمية الأصيلة وتقبل للنشر فيها الأبحاث المكتوبة باللغة العربية أو اللغة الانجليزية التى لم يسبق نشرها، وفي حالة القبول يجب ألا تنشر المادة في أي دورية أخرى دون إذن كتابي من رئيس التحرير.

٢- تنشر المجلة الترجمات والقراءات ومراجعات الكتب والتقارير والمتابعات العلمية حول الموتمرات والندوات والنشاطات الأكاديمية المتصلة بحقول اختصاصها، كما ترحب بالمناقشات الموضوعية لما ينشر فيها أو فى غيرها من المجلات والدوريات ودوائر النشر العلمي.

٣- ترحب المجلة بنشر ما يصلها من ملخصات الرسائل الجامعية (التى تمت مناقشتها واجازتها) فى حقول العلوم الإنسانية شريطة أن يكون الملخص من إعداد صاحب الرسالة.

٤- يلتزم الباحث بارسال ملخصين بالعربية والإنجليزية للبحوث والدراسات على ألا يزيد عدد كلمات كل منها على ٢٠٠ كلمة.

٥- توجه جميع المراسلات بإسم رئيس تحرير مجلة العلوم الإنسانية جامعة البحرين - ص. ب: ٣٢٠٣٨ - فاكس: ٤٤٩٦٥٥.

هاتف: ٤٤٩٣٠٤ - ٤٤٩٣٠٠/٤٤٩٣١٠.

ثانياً: الأبحاث:

١- يقدم الأصل مطبوعاً على الآلة الكاتبة على ألا تزيد عدد صفحات البحث عن ٤٠ صفحة مطبوعة (أو مكتوبة بخط واضح) مضبوطة ومراجعة مراجعة دقيقة، على أن ترقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً بما فى ذلك الجداول والأشكال.

٢- تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة ويشار فى أسفل الشكل إلى مصدره أو مصادره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٣- يذكر الباحث إسمه وجهة عمله على ورقة مستقلة، ويتوجب إرفاق نسخة عن السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يشير فيما إذا كان البحث قد قدم إلى مؤتمر أو ندوة وانه لم ينشر ضمن أعمال المؤتمر، كما يشار إلى إسم أية جهة علمية أو غير علمية، قامت بتمويل البحث أو المساعدة في إعداده.







٤- يمنح الباحث نسختين من العدد الذي يتضمن بحثه بالإضافة إلى عدد ٢٠ مستلة من المادة، كما يمنح أصحاب المناقشات والمراجعات والتقارير وملخصات الرسائل الجامعية نسخة من العدد الذي يتضمن مشاركاتهم.

ثالثاً: المصادر والهوامش:

١- يشار الى جميع المصادر بأرقام الهوامش التى تنشر فى اواخر البحث، ويجب أن تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بحيث تتضمن: إسم المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، إسم الناشر أو المجلة، مكان النشر إذا كان كتاباً، تاريخ النشر، المجلد والعدد وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.

٢- يزود البحث بقائمة للمصادر منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء المؤلفين.

رابعاً: إجازة النشر:

يتم إبلاغ أصحاب المساهمات بتسلم المادة خلال أسبوعين من تاريخ الإستلام، مع إخطارهم بقبولها للنشر أو عدم القبول بعد عرضها (فى حالة البحوث) عن محكمين، تختارهم المجلة على نحو سري. أو بعد عرضها على هيئة التحرير (فى حالة المساهمات الأخرى). وللمجلة أن تطلب إجراء تعديلات شكلية أو شاملة على البحث قبل إجازته.

جميع الأفكار الواردة في المجلة تعبر عن آراء كاتبيها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

العنوان: مجلة العلوم الإنسانية، كلية الآداب - جامعة البحرين. ص. ب: ٢٠٣٨ دولة البحرين.

هاتف: رئيس التحرير ٤٤٩٣٠٤ _ ٤٤٩٣١٠

فاكس: ٤٤٩٦٥٥ - تلكس ٩٥٥٢ - جامع - بحرين.

العنوان الالكتروني: e-mail: baqsnjr@arts.uob.bh

الموزع في البحرين والوطن العربي: مؤسسة الأيام للطباعة والنشر والتوزيع

ص. ب: ٣٢٣٢ - المنامة - دولة البحرين

ت: ٧٢٥١١١ - فاكس: ٧٢٣٧٦٣





المحتــويــات

كلمة رئيس التحرير

الأبحاث

المحور:

السرديات.. تفاعلات نظرية وتطبيقية



مجلة دورية محكمة تصدر عن كلية الآداب ـ جامعة البحرين

العدد 3 . شتاء 2000

قراءات ومراجعات

كلمة رئيس التحرير

المرافعات المفعمة بالانثروبولوجيا

لعلها حالة من حالات التزامن المتوقعة أن يتزايد الشعور بالحاجة إلى مراكز البحث في علوم الإنسان في الوقت الذي تتزايد فيه ضغوط المشاكل السياسية الناجمة عن الخلافات الحدودية في منطقة الخليج والبلاد العربية. و التزامن هنا ليس بالمعنى السيكولوجي الذي يعني الترابط في التجربة البشرية، و إنما هو بالمعنى الاجتماعي الذي يعني الترابط بين السبب والنتيجة.. إننا اليوم نشهد بأنفسنا فداحة غياب العامل الأساسي في تكريس الحلول السياسية لإشكاليات ذات صلة بالجغرافيا والتاريخ و الإنسان والثقافة والمجتمع.

ومن السهل علينا أن نرد الكثير مما يتفاقم في حياتنا الثقافية إلى حقبة الاستعمار، لكن ليس من السهل علينا الاحتكاك بعواملنا الداخلية، واسبابنا الخاصة التي صنعت حياتنا الراهنة، و استتبت بأوضاعها. ذلك أن مشاكل الحدود والجغرافيا و احتلال بلاد عربية لأخرى، و نحو ذلك، تحجب - عادة - حيزها التاريخي والاجتماعي والثقافي عن الباحث والمتأمل، نظراً لما يثيره هذا الحيز من اختلاف، ولما يسببه البحث حوله من استثارة أو حساسية .. ومما لا شك فيه أن الحجب أو التعتيم قد يردع تطاول طرف معين في النزاع، وقد يحيّد القضية أو المشكلة لفترة مؤقتة انتظاراً لحلول ملهمة لكنه يراكم حولها من الغبار و الأتربة ما يجعل أزالتها حدثاً من أحداث الصدمة التاريخية.

نشهد في هذه الأيام جانبا من هذه الأحداث المثيرة للصدمة عبر ما يدور في محكمة العدل الدولية (لاهاي) من مرافعات النزاع بين قطر والبحرين، عندما نقلت الأولى

قضية الخلاف على جزر حوار إلى تلك المحكمة بعد أن انتبذت الحلول السياسية الودية.. فماذا قادت إليه هذه المرافعات في المحصلة الأولى؛ وبصرف النظر عن أي حكم يمكن أن يصدر بعد بضعة أشهر من تلك المرافعات..؟؟

المحصلة الأولى التي تذهل المهتم بشئون التاريخ والجغرافيا والثقافة والانثروبولوجيا للمنطقة موضع النزاع هو كمّ المعلومات والوقائع والخرائط والوثائق المتراكمة و المغيبة عن حيز البحث والدراسة، لدرجة قاد ذلك التراكم إلى اكتشاف واحدة من اكبر عمليات التزوير في تاريخ محكمة العدل الدولية (قدمت دولة قطر عدداً كبيراً من الوثائق المزورة ثم سحبتها واعتذرت عن ذلك بحسن النوايا) .. فالرهان –ساعة النزاع المتكتم – كان لصالح السباق حول الكم الأكبر من التاريخ المغيّب والجغرافيا المغيبة و الانثروبولوجيا المستبعدة و الثقافة المهمشة، و طالما المغيب بهذا الحجم وهذا الاتساع فإن من الطبيعي أن يغامر طرف مّا بإمكانية أن يتساوى الأصل والمزيف.. الواقع والمصطنع.. لكن هل يمكن أن تصمد المغامرة في تزييف التاريخ والجغرافيا و الانثروبولوجيا؟؟

لا يمكن رد احتمال صمود المغامرة إلا بما هو مضاد لها، ولا يقابل المغامرة إلا السياسة ذات النهج العقلاني و الموقف الثابت.. المرتكز على سبيكة من الحجج الثابتة كما هو حال نهج دولة البحرين. ولست أسعى هنا للدخول في قضية الخلاف الحدودي حول جزر حوار محللاً لطبيعتها و أبعادها، ومقارباً لحجج المختصين في الشئون القانونية والتاريخية و قوانين البحار والحدود الإقليمية، فمهما اصطنع المحللون من آليات تحليل الخطاب، ومهما اجترحوا آليات الحدس والتوقع فلن يضاهوا خطاب المرافعات التي يقدمها المحامون عن الطرفين مدججين بالمعلومات والوثائق والخرائط و الشهادات. إنها – في حقيقة الأمر– مرافعات تكتب تاريخاً جديداً، وتهيئ مداخل لتاريخ الثقافة والانتروبولوجيا للمنطقة عبر مشاركة لا هوادة فيها بين المحامين ووكلاء الدفاع عن طرفي النزاع، وبصورة لم تتوفر من قبل – وربما لن تتوفر ايضاً– لأي ممن يمكن أن يتصدى لتلك المداخل.

هذه قضية حدودية معقدة تفرغ مخزونها بقوة، و تلفظ ما كانت حبلى به طوال سنين،

كي تقر حلولاً أو تهيئ بداية لحلول على الاقل من جهة، وكي ترتب للمعنيين بعلوم الإنسان في منطقة الخليج ولادة لتوائم، وربما لجيل بأسره يمكن أن يعيد النظر في مجمل القضايا والمشكلات «النووية» في حياتنا الراهنة، والتي قد تبدو صغيرة، لا أجسام لها، ولا هياكل، ولكنها رغم ذلك تتحرك في شرانق لا يعلم أحد بمعدلات نموها إلا الله..

لقد جاءت المرافعات بعد مرحلة طويلة من تخزين الخلاف، وقد لا نرى حرجاً اليوم من الوقوف مع إستراتيجية «التخزين» موقف المراجعة، رغم أنها من وجهة نظر السياسة تعتمد منطقاً مقنعاً له ضرورته. ففي لعبة الخلاف السياسي لا يمكن كشف جميع الأوراق، إن لذلك دبلوماسية خاصة تفرضها ضغوط الواقع، وتاريخ العلاقات ،وطبيعة التداخل الاجتماعي والثقافي بين دولتين جرى بينهما من الحراك الديمغرافي ما لم يجر بين أي دولتين اخريتيين في المنطقة العربية.. أقول رغم ما في وجهة النظر هذه من منطق و ضرورة، فإن عمليات التأجيل والتخزين لتداعيات الخلاف توسع دوائر حيز الاستبعاد أمام المهتم بعلوم الإنسان، وتجعل من أية محاولة للاقتراب من تخومها مسألة محفوفة بالمخاطر، في حين أن المرافعات الراهنة تكشف أن الورقة الأساسية في تعزيز أحد طرفي النزاع إنما هي ورقة ذات صلة بالانتروبولوجيا. وقد لخصت المرافعات هذه الورقة في مفردة ممارسة السيادة الفعلية للمكان.. فالعلاقة القائمة بين الإنسان والمكان علاقة صانعة للانتماء وللهوية وللوطن ، والبحث فيها يسعف الحكم والترافع بما لا تسعفهما أية أدلة أخرى.. ولعلى لا أبالغ إن قلت بأن جميع الحجج والبراهين تتمركز حول هذه الورقة. فمن الذي يضع الحدود للأقاليم؟. ومن الذي يحول المكان الممتد إلى جغرافيا بشرية يتفاعل فيها السياسي بالتاريخي والاقتصادي بالاجتماعي؟؟. ومن الذي يحدد تشكيلات الهوية و خصائص السوسيولوجيا عبر الارتحال في المكان ، و التفاعل بخصائصه الجغرافية و الجيوثقافية؟. لا أحد يفعل ذلك سوى الإنسان، إنه وحده الذي يفعم المكان بالنفوذ والسيادة،وهو وحده الذي يمارس شروط المجتمع، ويبثها دلالاته. وكل ذلك يعنى أن المرافعة الفاصلة في الخلاف حول جزر حوار إنما هي مرافعة ذات صلة

بالإنتروبولوجيا، وأن كل ما عداها من مرافعات اتخذت لغة القوانين والمعاهدات، وارتكزت حول سيميولوجيا الخرائط والوثائق، واعتمدت افتراضات التقسيمات الإقليمية (البحر يتبع الأرض أم العكس) كل ذلك يصب فيما تقرره العلاقة القارة بين الإنسان والمكان.

لقد كانت المرافعة الفاصلة - من وجهة نظري على الأقل- هي تلك التي حاولت أن تثبت من خلال ثمانين نموذجاً عرضها محامي دولة البحرين (روبرت فولتيرا) موثقاً فيها أشكال ممارسة السيادة و أنماط الحياة في جزر حوار، بما يجعل منها جزءاً لا يتجزأ من الحياة الاجتماعية والسياسية للبحرين على مدى مائتي عام. تبدأ منذ ١٨٧٣ تقريباً.. ولعل أهم ما ترتكز عليه مرافعة فولتيرا هو استيطان فرع من قبيلة الدواسر لجزر حوار منذ تلك الفترة البعيدة، بعد استجابة قانونية ودينية من حكومة آل خليفة. وقد عولت مرافعة فولتيرا على الأدلة الشفاهية أو ما سماها (الثقافة الشفاهية للعرب) المعززة باليمين. وهي أدلة ذات تأثير حيوي في مسار القضية لأنها لم توثق إثنوغرافياً من قبل في بحث أو كتاب أو دراسة ميدانية، و إنما وردت إشاراتها الأولى في وثائق رسمية (رسائل وتقارير) ، وقد تنبه فريق الدفاع عن موقف البحرين إلى ضرورة توصيف نمط الحياة الثقافية لقبيلة الدواسر في جزر حوار، الأمر الذي اقتضى الذهاب إلى تسجيل عدد من الشهادات الشفاهية الاثنوغرافية. وإلى قراءة الأحكام والقرارات التي كانت تنظم أنماط الحياة في الصيد والملكية والقضاء وحركة الهجرة الموسمية من الجزر إلى الجزيرة الأم (البحرين) ، وكيف كانت ترتبط بموسم صيد اللؤلؤ من جهة والحاجة إلى الماء من جهة ثانية، وهي عوامل تحكمت في حراك مواقع الكثير من القبائل التي كانت تستوطن المكان شتاءً بينما يشدها قيظ الصيف إلى مكان آخر. وكأن الشتاء هو ملاذ الاستقرار والصيف موسم العبور والاصطياف.. وكان يجري ذلك حتى على القاطنين داخل البحرين الذين يتنقلون في الصيف من مدنهم الرئيسية إلى الضواحي المرتفعة (عراد والقضيبية مثلا).

وبعيداً عن الاستطراد مع التفاصيل التي نشرتها الصحافة اليومية (انظر الأيام و أخبار الخليج ١٤ يونيو ٢٠٠٠) فإن ما انظر إليه في تلك المرافعة هو مفردات

الانثربولوجيا الأساسية التي تشير إلى إيقاع الصورة البشرية كما وعت به قبيلة الدواسر، حين استوطنت جزر حوار. لقد كانت نبرة الشهادات السردية الشفاهية تزاول المعرفة بالإنسان، وتؤلف بين الولاء والاستقلال في آن واحد.

والمؤسف أن تنكشف تلك الصورة البشرية عبر خطاب المرافعات، وليس عبر الدراسة العلمية والميدانية، إننا نفتقر هنا إلى حضور الذات المتنكرة لذاتها حسب تعبير «كلود ليفي شتروس» وهي ذات عالم الانثروبولوجيا.. وفي هذا السياق يمكن لنا أن نتساءل : هل كنا في حاجة إلى مرافعات دولية مفصلة لو أن كشوف أحد المهتمين بالانثروبولوجيا من أبناء المنطقة قد امتدت لدراسة قبيلة الدواسر على سبيل المثال منذ هجراتها الأولى من قلب الجزيرة العربية مروراً بشتاتها على سواحل شرقي الجزيرة العربية والعراق والساحل الفارسي..؟

الإجابة على مثل هذا السؤال تكشف الغياب الفادح للانثربولوجيا رغم كثرة الجامعات والمراكز العلمية والبحثية، بل إنها تكشف لنا بأننا لا نزال في معزل عن توظيف الكشوف المنهجية للعلوم الإنسانية في معرفة ذاتنا وحياتنا البشرية وكيفية وعينا بما نحن عليه من مكان وزمان وأنماط حياة.

لقد احتكمت المرافعات إذن إلى مفاصل أساسية من مشاغل الانثربولوجيا رغم أن هذه المشاغل لم تحظ باهتمامات الدارسين المهتمين بتاريخ الخليج العربي، أو بثقافته. لقد اهتم بهذه المشاغل رحالة وباحثون أوربيون كما هو معروف، بينما لم يكرس لها أبناء المنطقة اهتماما يذكر اللهم إلا في تجارب محدودة (نذكر منها د.عبدلله يتيم في البحرين، ود. خلدون النقيب و د. محمد الحداد في الكويت، ود. ابوبكر احمد باقادر في المملكة العربية السعودية).

أما على صعيد الحكومات والمراكز والجامعات فلا اذكر أبدا أن الانثربولوجيا تحظى بالاعتراف والفاعلية، وقد أوعزت في بداية هذا المقال إلى تزامن حادث بين جفوة الاهتمام بعلوم الإنسان وتفاقم بعض المشكلات السياسية الناتجة من الخلافات على الحدود، ليس بين قطر و البحرين فحسب، و إنما بين معظم مجتمعات منطقة الخليج العربي، بينما يدفعنا الحديث على هامش مرافعات الدفاع بين قطر والبحرين إلى

القول بأن الحيز المستبعد أو المهمش في الدرس والبحث (الانثروبولوجيا) يفرض ذرائعه المحكمة في حل النزاع كما أشرت لذلك من قبل.

لقد أصابتنا العديد من الدراسات التاريخية حول المنطقة بتخمة، ليس لكثرتها و إستهلاكيتها، وإنما لعزلتها التامة عن العلوم الأخرى. وجميع ما قرأنا من تاريخ المنطقة يضعنا على مبعدة تامة من الجغرافيا والانثروبولوجيا و الاثنوغرافيا والفينولولوجيا ونحو ذلك من العلوم المجتمعية والإنسانية، ولقد كان حيز استبعاد مشاغل الانثروبولوجيا الثقافية بوجه خاص أكثر من غيرها. مما أشاع غموضاً شديداً في معرفة ما جرى على أقاليم منطقة الخليج من أشكال النفوذ والسيادة، ومن أنماط الحياة والثقافة، وتلعب هجرات القبائل العربية في هذه المنطقة و حراكها الثقافي الممتد منذ الفتح الإسلامي وحتى العصر الحديث دوراً كبيراً في توصيف الطبيعة العملية التي تمت بواسطتها حيازة الأقاليم، وتقسيمها وانصهار التجمعات القبلية و تشتتها، ومع ذلك فإن هذا الحراك القبلي لا يكاد يشكل حضوراً وفاعلية على صعيد البحث التاريخي والاجتماعي و الجغرافي، ولو استقرأنا أدبيات المنطقة المعنية بتاريخ القبائل لوجدنا ما وضع في هذا السياق لا يشكل مرجعية علمية على الإطلاق، بل إن العدد القليل مما وضع من دراسات لم يصدر إلا من ذوي الاهتمامات المتبسطة التي عنيت بالتاريخ وأشجار الأنساب اكثر مما عنيت بالمنهج العلمي، وخاصة فيما يتصل بتطبيقات الانثروبولوجيا التي تتأسس على مشاركة أبناء القبائل في حياتهم وفكرهم، وكيفية وعيهم بما هم عليه من أوضاع تجاه الآخر.. أو المكان.. أو الدين أو السلطة والسيادة أو القوانين إلى آخر ذلك. مما يوفر للبحث تاليفاً بين النظرية و الاختبار.

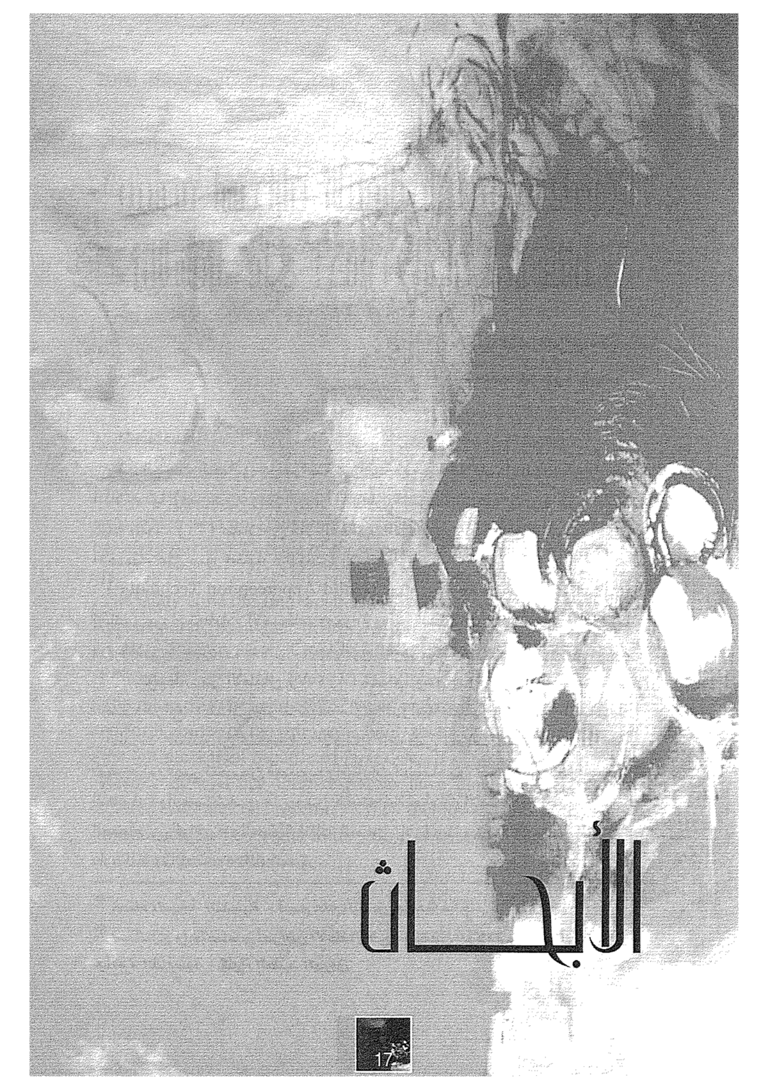
إن القبائل العربية التي امتد نفوذها وتأثيرها في منطقة الخليج كثيرة، والبحث في حركتها الاجتماعية و الثقافية لا يعني إثارة للعصبيات والثقافات المصغرة، إنه يعني تأسيس المادة الخام لحدود الجغرافيا والأقاليم. فطالما هي مشدودة بالتجريب والاختبار والملاحظة العيانية للواقع فإنها لن تخطئ اختراقها للمعنيين بالسياسة والتاريخ والجغرافيا و الثقافة.. ولعلنا نلاحظ أن حقبة الاستعمار في البلاد العربية لم تعتمد أي أساس لحدود الأقاليم وتقسيماتها في هذه البلاد سوى أساس النفوذ

وممارسة السيادة للأسر والقبائل أو للتحالفات القبلية و المذهبية الكبرى التي خلفتها الدولة الإسلامية منذ العصر العباسي.

في ضوء ذلك يصبح تكريس الاهتمام بمشاغل الانثروبولوجيا الثقافية حلاً لمعضلات الحدود، وتحريراً لما تختزنه من تراكمات الخلاف والتوتر. ولعل التجربة الراهنة لمرافعات الدفاع بين دولتي قطر و البحرين حول جزر حوار قد أثبتت حصيلة كافية مما أصفه باختراق الانثروبولوجيا للسياسة والتاريخ والجغرافيا، وهو ما يجعلني أبلور دعوة صريحة إلى ضرورة أن تكرس مراكز البحث وعلوم الإنسان اهتماماً خاصاً بالانثروبولوجيا، فهي أكثر المجالات استبعاداً وتهميشا، سواء داخل الجامعات، أو في مراكز البحث العلمي، أو في سياسات تكوين كوادر التدريس والبحث، وطالما هي كذلك فإن الحيز الذي تعنى بالاشتغال به سيظل مستبعداً ومهمشاً، الأمر الذي سيجعل أدبياتنا ومرجعياتنا في السياسة والتاريخ والجغرافيا والثقافة تعمل دونما احتكاك بالواقع،أو من غير تجريب على تحولاته ومفارقاته، ولا أعتقد أن حقلاً في علوم الإنسان يوفر مثل هذا الاحتكاك والتجريب كما هو في الانثروبولوجيا. وتؤمن مجلة العلوم الإنسانية بذلك إلى الحد الذي بدأت تخطط فيه لإعداد محاور قادمة حول «أنثروبولوجيا الجزيرة العربية» كما تبين ذلك الدعوة المفتوحة التي يحملها هذا العدد لكل المثقفين و المفكرين والباحثين.

رئيس التحرير

د. ابراهيم عبدالله غلوم


الأبحاث
17

مقارنة استجابات الأطفال المصابين بالثلاسيميا والأسوياء على اختبار (الكات) الإسقاطي

د. زيد عبدالكريم جايد*
د. محمد موجز الشمس *

الخلاصة

يعد البحث الحالي أول دراسة عراقية نفسية للأطفال المصابين بمرض الثلاسيميا (فقر دم حوض البحر الأبيض المتوسط)، فهو يقارن بين استجابات عيّنة ضمت (٢١) طفلا من كلا الجنسين المصابين بالمرض مع عيّنة أخرى من الأصحّاء على صور اختبار (الكات) الإسقاطي

(Child Apperception Technique) بهدف معرفة ما إذا كانت استجاباتهم تختلف عن استجابات الأصحّاء، ومعرفة بعض المكونات اللاشعورية لشخصياتهم من خلال ما يعبرون عنه في استجاباتهم لصور الاختبار أو ما يسقطونه عليها.

بلغ متوسط عمر الأطفال (٨,٣٥٧) اعوام، وهم يدرسون في الصف الثالث أو الصف الرابع الابتدائي وترك سبعة منهم الدراسة بسبب أوضاعهم الصحية.

أظهرت النتائج أن استجابات الأطفال المرضى تختلف عن استجابات أقرانهم الأصحّاء، فهي تتضمن قصصا وإشارات لمضامين المرض والمراجعات إلى الطبابة والمستشفى، في حين كانت استجابات الأصحّاء تتضمن إدراكهم المضامين الواقعية والحسّيّة لتلك الصور، إذ إنهم سردوا قصصا أكثر واقعية وارتباطا بما تضمنته تلك الصور.

---

* *أستاذ الصحة النفسية - قسم علم النفس جامعة صنعاء*

* *استشاري واختصاصي أمراض الأطفال في مستشفى الولادة والأطفال بالعراق - جامعة القادسية - كلية الطب. العراق.*

Response of Thalassimia Infected Children and Normal Children:

A Comparative Study of CAT Projection Test

By Dr Zaid Abdul Kareem Jayed
& Dr Mohammed Moujaz Al Shams

Summary

This is comparative study of response children who got Thalassemia with others with no Thalassemia Syndromes. The sample of the study has eight girl and 13 boys of those who have the disease and the others.

The study aimed to find weather the responses of children on "Child Apperception Technique" differ according to the disease conditions of the sample or not, and to find out the unconscious materials of those children.

The mean of their age is 8.357 years and their school levels are third and forth grades of the primary school, seven of the Thalassemia children left the school because of their disease's conditions.

Results showed that their responses have much differences of the children with non Thalassemia as they included stories of their illness impact such as their visits to the clinic or hospital, checking up their blood and the treatment.

مقدمة

إن مرض (الثلاسيميا) الذي يطلق عليه مرض فقر الدم للبحر الأبيض المتوسط واحد من الأمراض المتعددة التي ترجع إلى أساس وراثي. وهو ينتشر في بلدان حوض البحر المتوسط حيث تم تشخيصه، ثم توسع انتشاره ليشمل الشرقين الأدنى والأقصى. وقد أصبح العراق واحدا من الأقطار التي انتشر فيها هذا المرض انتشارا واسعا (Weatherall, 1981).

إنه خلل خلقي (تكويني) في تركيب الهيموغلوبين، وبالتحديد في أحد البروتينات الموجودة في الكريات الحمراء والمسئول عن نقل الأوكسجين في الدم إلى أجزاء الجسم المختلفة، وهذا ما يسبب خللا في توزيع الأوكسجين وتغذية الخلايا والتمثيل الغذائي وتجهيز الجسم بالطاقة التي يحتاجها من خلال العمليات الفسيولوجية داخل الجسم (المصدر نفسه).

والثلاسيميا مرض وراثي ينتقل من أبوين يحملانه فتبدأ أعراضه بالظهور على أطفالهما بعد ولادتهم بين الشهر الثالث والشهر الثامن عشر بعد الولادة، إذ تتضح أعراضه بظهور فقر الدم الشديد الذي يجعل المريض معتمدا اعتماداً كليا على عملية نقل الدم بصورة مستمرة للمحافظة على حياته. إلا إن ذلك ليس علاجا شافيا، فهو قد يتعرض إلى زيادة نسبة الحديد في الدم الناتج عن تكرار عمليات نقل الدم (Modell, 1984)؛ وذلك لأن كريات الدم الحمراء لا تعيش عمرها الطبيعي البالغ أربعة أشهر بسبب خللها الخلقي. إن محاولة الجسم تعويض الكريات الحمراء التالفة تسبب تضخم الطحال والكبد ونخاع العظم، كما أن ترسب الحديد واليرقان في الجسم قد ينجم من تضخم الطحال ونزوعه إلى التهام مكونات الدم، كما يترسب الحديد في القلب مسببا خذلان القلب وتدمير أنسجة مختلفة في الجسم، ويعاق النمو الجسمي بصورة عامة وقد يتأخر البلوغ أو لايتحقق لدى المرضى المصابين بالثالاسيميا الكبيرة (المصدر نفسه).

وقد يكون المرض متوسطا، إذ تقل درجة وشدة الأعراض المذكورة في الثالاسيميا الكبيرة، حيث تستطيع أجهزة الجسم المنتجة لكريات الدم الحمراء إبقاء الهيموغلوبين بنسبة (٦ - ٧) غرام لكل (١٠٠) ملم دونما حاجة متكررة لنقل الدم الذي يتم عند الضرورة التي يقررها الأطباء.

أما النوع الثالث والذي يطلق عليه بـ الثالاسيميا الصغيرة فإن المصابين به لا تظهر عليهم أية أعراض مرضية، إلا إنهم يحملون المرض ويورثونه لأطفالهم فيما بعد، ويتم تشخيصهم بفحص دمائهم حيث يكون حجم كريات الدم الحمراء لديهم أصغر من أمثالها لدى الأسوياء (Stockman, 1992).

إن خطورة هذا المرض تكمن في المضاعفات والاختلاطات التي يتعرض لها المصابون بالنوع الكبير والمتوسط، والتي نذكر منها التعرض إلى واحد أو أكثر من الأعراض الآتية:

١- الإصابة بحصى المرارة.

٢- التعرض للإصابة بالتهاب الكبد الفايروسي.

٣- تشمع الكبد الناتج بسبب ترسب الحديد فيه.

٤- الإصابة بداء السكري نتيجة لتعطل البنكرياس بعد ترسب الحديد فيها.

٥- تأخر النمو وتأخر ظهور علامات البلوغ بسبب ترسب الحديد في الغدد الصماء.

٦- ترسب الحديد واليوريا في المفاصل يؤديان إلى التهابها والتهاب الأغشية، وتكون مفاصل الركبة أكثر تعرضا لهذه الالتهابات.

٧- خذلان القلب واضطراب ضرباته ولا سيما في العقد الثاني من عمر المصاب بالثلاسيميا.

وكما يلاحظ فإن ذوي النوع المتوسط الذين يحملون المرض يساهمون في انتشاره بين الاسوياء، فزواج أي منهم سيزيد من نسب انتشاره بين الأبناء الذين تتضاعف

أعدادهم كلما تزوج أحد الأبناء الناقلين للمرض، إذ تتوسع قاعدة المصابين بالمرض أو الحاملين له تدريجيا (Ehlers, 1991).

إن التشخيص المبكر واستخدام الأجهزة التي تخفض من ترسيب الحديد في الجسم*، والمداخلات الجراحية لرفع الطحال واستخدام الأدوية والعقاقير واللقاحات اللازمة للوقاية من التهاب الكبد تساعد المريض على استمرار البقاء إذ يصل معدل عمر المصابين إلى الثلاثين في البلدان التي تتوفر فيها الأجهزة والمعدات والأدوية بصورة جيدة. إلا إن الأمر في العراق يختلف تماما بسبب ما يعانيه البلد من شحّ ونقص في الأدوية والمعدات والأجهزة الطبية بسبب ظروف الحصار المفروض عليه.

لا يكون المرض مشكلةالمريض وحده فحسب، وإنما هو مشكلة تواجه الأسرة بأكملها، إذ ينشغل الآباء بالمصابين لاصطحابهم إلى العيادات الطبية وتوفير الرعاية والعلاج لهم وغير ذلك، كما ينمو لديهم القلق على أطفالهم المرضى مثلما ينمو قلقهم على إصابة أبنائهم الآخرين بالمرض نفسه (زيد جايد وناهدة حافظ، ١٩٩٠).

يلاحظ على الأطفال المصابين ظهور أعراض انسحابية ،ويبدو الخمول وضعف النشاط والهمة عليهم من خلال هذا التناوب بين انخفاض الهيموغلوبين في الدم وما يسببه من آثار في المرضى. إن عدم وجود دراسات حول هؤلاء الأطفال ولا سيما في المجال النفسي لهم يجعل الدراسة الحالية تعد الأولى من نوعها، فهي تتصرف لمعرفة بعض الجوانب السلوكية لهؤلاء الأطفال المصابين بالمرض.

***** *تستخدم حقن الديسفرال لهذا الغرض، إذ يحقن المريض بواسطة مضخة تحت الجلد لمدة تتراوح بين (٨-١٢) ساعة في اليوم لمدة (٥-٦) أيام في الأسبوع بهدف تخليص جسمه من الحديد المترسب فيه بنسب مرتفعة.*

وتكتسب هذه الدراسة أهميتها من كونها محاولة لمقارنة استجابات عينة من الأطفال المصابين مع أقران لهم من الأسوياء باستعمال اختبار تفهم الموضوع الإسقاطي الخاص بالأطفال (C.A.T) (Children Apperception Techniques) والذي استخدمت فيه صور لحيوانات مختلفة في مواقف آدمية لمعرفة بعض الاختلافات في مكونات شخصياتهم الكامنة في أعماق اللاشعور وانعكاسها في استجاباتهم لصور الاختبار.

أهداف البحث:

يسعى البحث الحالي إلى الكشف عما إذا كانت استجابات الأطفال المصابين بالثلاسيميا على اختبار (الكات) تختلف عن استجابات أقرانهم الأسوياء.
كما يسعى إلى معرفة بعض الجوانب اللاشعورية التي يمكن للاختبار الكشف عنها لدى عيّنة المرضى ومقارنة ما في محتويات قصص المرضى والأسوياء لمعرفة اختلافها لدى المجموعتين.

أداة البحث:

استعان الباحثان لتحقيق أهداف البحث باختبار (الكات) الإسقاطي. إذ تعد الاختبارات الإسقاطية بصورة عامة من الوسائل الهامّة التي أصبحت ذات انتشار واسع في مجالات علم النفس العيادي والشخصية لدراسة كل من الشخصية السوية والمضطربة، من خلال ما تكشفه من انحراف أو شذوذ في الاستجابة للمثيرات التي تتضمنها هذه الاختبارات. والإسقاط بمفهومه العام أحد الميكانزمات أو التقنيات الدفاعية التي تستخدم الآن بصورة لا شعورية لإسقاط الدوافع والأحاسيس

والمشاعر على الآخرين، أو على العالم الخارجي بغية التخلص من الظواهر النفسية غير المرغوب فيها والتي تسبب الألم للأنا في حالة استمرار بقائها كامنة ومكبوتة في أعماق اللاشعور.

استخدمت هذه التقنية في دراسة الشخصية عن طريق تقديم مثيرات غامضة أو غير متشكلة، إذ يطلب من المفحوص الاستجابة لها وإسقاط مشاعره ونزعاته في صورة استجابات لهذه المثيرات حيث تؤثر حاجاتنا وإدراكاتنا السابقة في إدراكاتنا الراهنة، إذ إن هذه الخصائص أو الصفات التي تعزى إلى المثير تصدر عن حاجات الشخص الذي يقوم بعملية التفسير أكثر من أن تصدر عن المثير نفسه.

إن أهم ما يميز الاختبارات الإسقاطية ما يأتي:

١- يكون المثير الذى يطلب من الفرد الاستجابة له غير متشكل وناقص التحديد. وهذا ما يقلل من إمكانات تحكم الفرد شعورياً به، مما يترتب عليه سهولة الكشف عن شخصيته من خلال ما يضفيه عليه من مكونات شخصيته اللاشعورية لإكمال أو تشكيل ذلك المثير.

٢- لا يعرف الفرد كيفية النظر إلى هذه الاستجابات وتقديرها، فهو لا يعرف أية دلالة لمنهج الإسقاط أو طريقته. لذلك فإن إنتاجيته واستجاباته سوف لا تتأثر بإرادة ذلك الفرد إلى درجة كبيرة.

٣- إنها تحتل ميلاً أو نزعة من جانب الفرد للتعبير عن أفكاره ومشاعره وانفعالاته ورغباته فى تشكيل المادة غير المتشكلة نسبياً.

٤- إنها لا تقيس نواحي جزئية أو وحدات مستقلة تتألف منها الشخصية في مجموعها بقدر ما تحاول أن ترسم صورة عن الشخصية بوصفها كلاً متكاملاً، ودراسة مكوناتها وما بينها من علاقات دينامية، فهي تساير الاتجاه الجشطلتي الذى ينظر إلى الشخصية نظرة كلية دينامية (سيد غنيم، ١٩٧٥).

يقوم اختبار (الكات) على أن علاقات الطفل بالحيوانات أيسر على الفهم من علاقته بالإنسان، فهي أصغر حجما من الكبار وتلعب دورا أساسيا في مخاوفهم، كما يتقمص الطفل الحيوانات في أحلامه. ومن الناحية الشعورية فهي تعد صديقة للأطفال، أما من الناحية الفنية فإن الطفل يستطيع أن يعزو مشاعر العدوان والكره للحيوان بسهولة أكثر مما لو أنه يقوم بعزوها إلى الإنسان أو الآخرين.

يستخدم هذا الاختبار في العيادات النفسية الخاصة بالأطفال، ويتألف من عشر صور لحيوانات مختلفة في مواقف إنسانية مثل: اللعب والاستحمام وتناول الطعام والرضاعة، ويطلب من المفحوص أن يكوّن حكاية تدور حول ما تضمنته الصورة من أحداث. فيتحدث الطفل عن الأشكال والأحداث التي يعتقد أنها تدور في الصورة، ثم يُقَوِّم الفاحص ما يعرضه المفحوص من قصص لاستشفاف ما يعتمل في نفس الطفل من ميول ورغبات وحاجات مختلفة (Chaid, 1985).

لقد تأكدت فوائد هذا الاختبار في دراسة حالات الأطفال النفسية الدينامية التي تتصل بسلوك الطفل في الجماعة والمدرسة، كما يستعمل للعلاج باللعب ودراسات نمو الأطفال (سيد غنيم، وهدى برادة، ١٩٦٤). والقصص التي يؤلفها المفحوص تكشف عن مكونات هامة في شخصيته من خلال تفسير المواقف الغامضة بما يتفق وخبراتهم الماضية ورغباتهم الخاصة وآمالهم المستقبلية، وكما هو معروف، فإن كتّاب القصص ومؤلفيها يسقطون بطريقة شعورية أو لا شعورية الكثير مما يكبتون من خبراتهم الشخصية فيعبرون عما يدور في أنفسهم من مشاعر ورغبات (سيد غنيم، ١٩٧٥).

تدور الموضوعات التي يعرضها المفحوصون حول العناصر الآتية:

١- البطل الرئيس الذي تدور حوله القصة التي يعرضها الطفل، وهو قد يكون الحيوان الوحيد في الصورة أو الحيوان الذي يجري تركيز الطفل عليه عند سرده القصة أو الحكاية.

٢- الحاجات الأساسية للبطل، وتتضمن العدوان الموجه للآخرين، وتجنب الأذى، والسيطرة، والعدوان الموجه نحو الذات، ومساعدة الآخرين، والسلبية (أي الميل إلى الهدوء والنوم وعدم المبالاة وبذل جهد واطئ)، والحاجات الجنسية التي تمثلها إشارات لحديث يتضمن الأمور الجنسية والعاطفية.

٣- الضغوط أو العوامل البيئية والمؤثرات التي تؤثر في الفرد، ومنها العلاقات الاجتماعية للأفراد في الصورة والأعمال التي يقومون بها، وعدد الأفراد وما إذا كانوا أصدقاء أم غرباء وطبيعة كل منهم وعلاقته بهم، وهل إن الفرد يشعر بالنبذ والإهمال أو الحرمان والأخطار المادية التي قد يرد ذكرها في القصة.

ويتميز الاختبار في كونه يتحرر من القيود الثقافية، إذ تدور موضوعات القصص حول الحيوانات. كما أن جهل الطفل بالحيوانات لا يعد مشكلة ما دام الطفل يُحِلّ محلها الحيوانات المألوفة عنده. وتتضمن طريقة دراسة الصور وتحليلها أن يقوم المحلل بالانتباه إلى ما يأتي:

١- صورة الطفل عن جسمه وذاته والدور الاجتماعي الذي يقوم به.

٢- الطريقة التي ينظر فيها الطفل إلى الآخرين في الصورة.

٣- تقمصه لأحد أفراد الأسرة أو المجتمع.

٤- الأشياء والأحداث التي يعرضها الطفل في قصته.

٥- الموضوعات والأشكال المحذوفة التي لم يرد ذكرها في القصة.

الصدق والثبات:

إن المشكلة التي تواجهها الاختبارات الإسقاطية بصورة عامة ومنها اختبار (T.A.T) و(C.A.T) هي مشكلة الصدق والثبات فهي تتعلق بالجوانب اللاشعورية

للشخصية التي تجد لنفسها أساليب تعبيرية مختلفة، لذلك فإن ثباتها لا يصل إلى المستويات التي يصلها الثبات في الاختبارات الأخرى، وكذلك الأمر مع صدق الاختبار.

لقد وجد (Ford) أن معامل ثبات الاختبارات الإسقاطية قد تراوح بين (٠,٣٨ - ٠,٨٦) بإعادة الاختبار خلال شهر، في حين أظهرت دراسات (Swift) أن هناك ثباتا عاليا يمكن الحصول عليه كلما انخفضت المدة بين التطبيق الأول والإعادة (سيد غنيم، وهدى برادة، ١٩٦٤)، وهو أمر اعتيادي إذ ينخفض الثبات في كل الاختبارات النفسية عندما تزداد المدة بين التطبيق الأول والإعادة. وقد ذكرت (Goodenough) بأننا حين نصل إلى دراسة ما نسميه بالعالم الخاص للفرد الذي يتضمن مشاعره وطاقاته الدافعة ومعتقداته واتجاهاته ورغباته، والتي قد لا يكون لدى الفرد وعي ببعضها أو التي لا يمكنه أن يصرح بها حتى لنفسه، فإن مشكلة القياس تعتبر ذات طبيعة مختلفة تمام الاختلاف، فنحن هنا أمام عالم مغلق ليس مكشوفا للباحث ولا يسهل قياسه أو تقديره، ويحاول الفرد المحافظة عليه من أن ينكشف أمام الآخرين، «وعلى ذلك فإن طرائق القياس التي تتخذ العينات المباشرة تصبح محاطة بصعوبات شديدة» (Thomas, 1964) ❖.

وسبق أن أجرى احد الباحثين❖ دراسة لتحديد ثبات (الكات) وصدقه على عيّنة ضمت (٢٦) طفلا وطفلة من المرحلة الابتدائية بأعمار انحصرت بين (٧ - ١٢) عاما حيث طبق عليهم الاختبار بصورة فردية خلال النصف الثاني من آذار/مارس (١٩٩٩) ثم أعيد تطبيق الاختبار على العيّنة نفسها بعد ثلاثة أسابيع من التطبيق الأول.

❖ مقتبسة من:
Thomas, Projective Methods. Illinois Spring field, p.p.(66-67)،
نقلاً عن: سيد غنيم وهدى برادة (١٩٦٤).

❖ زيد عبدالكريم جايد وناهدة عبدالكريم حافظ (١٩٩٠).
الخدمة الاجتماعية الطبية. بغداد: دار الكتب.

ولم يستعمل الباحث (زيد جايد) الدرجات لقياس معامل الثبات بواسطتها، وإنما استبدلها بجداول لمقارنة محتويات وأحداث القصص التي عرضها الأطفال في التطبيقين، فوجد أن (٦٨٪) من الأحداث والمحتويات التي عرضت في التطبيق الأول قد أعيد ذكرها في التطبيق الثاني، كما استعان الباحث بالمعلومات التي جمعها عن الأطفال وأوضاعهم الأسرية لمضاهاتها مع ما عرضوه في الموقفين الاختباريين، وقارن الجداول التي أعدها مع المعلومات التي استنتجها من الاختبار والتقارير التي قدمتها معلمات الأطفال، فوجد أن هناك علاقة جيدة تراوحت بين (٠,٦٥ - ٠,٧٠) في الكشف عن أوضاعهم الشخصية بما تضمنته من ترتيب اسري وعلاقة بالأبوين والآخرين، والميول العدوانية والأوضاع الدراسية والعلاقات الاجتماعية للمفحوصين في هذه العينة، وهذا يعني أن الاختبار يصلح للاستخدام من أجل تحقيق أهداف البحث الحالي.

حدود البحث:

اقتصر البحث على عيّنة من الأطفال المصابين بالثلاسيميا من الذين يراجعون العيادة الخاصة بذلك المرض خلال شهر آب/أغسطس ١٩٩٩.

العيّنة:

أُجري البحث على عيّنة من الأطفال المصابين بالثلاسيميا الذين كانوا يراجعون العيادة الخاصة بالمرض المذكور في مستشفى الأطفال في مدينة الديوانية - مركز محافظة القادسية - (١٨٠ كيلو متر جنوبي بغداد). لقد كان عدد الأطفال المسجلين في العيادة (٦٨) طفلا من الجنسين تراوحت أعمارهم بين الستة أشهر والستة عشر عاما. وهم يراجعون بشكل منتظم أسبوعيا لإجراء الفحوصات والتحاليل، ويخضعون لإجراءات العلاج ونقل الدم أو استعمال حقن الديسفرال. إن

هؤلاء الأطفال يمثلون المجتمع الأصلي للمرضى، وقد اختار الباحثان منهم (٢١) طفلا وطفلة انحصرت أعمارهم بين (٨ - ١٠) سنوات منهم (٨) إناث و(١٣) ولدا.

شكلت هذه العيّنة نسبة (٣٠,٨٪) من المجتمع الأصلي وبلغت نسبة الإناث فيها (٣٨٪) أما الأولاد فقد بلغت نسبتهم (٦٢٪) من العيّنة.

خصائص العينة:

١- العمر:

بلغ متوسط عمر أفراد العيّنة (٨,٣٥٧) سنوات بانحراف معياري قدره (١,٠٣). أما متوسط عمر الأولاد فكان (٨,٣) سنوات بانحراف معياري قدره (٠,٥٨)، ومتوسط عمر الإناث (٨,٤) اعوام بانحراف معياري قدره (٠,٨). وعند استخدام الاختبار التائي لمعرفة دلالة الفرق بين المجموعتين وجد أن قيمته (٠,٨٣٥)، وهي أقل من القيمة الجدولية لمستوى (٠,٠١)، مما يدل على عدم وجود فرق بين الجنسين في أعمارهما.

٢- المستوى الدراسي:

انحصرت المستويات الدراسية لأفراد العيّنة بين الصف الثالث والصف الرابع الابتدائيين. وهناك سبعة من التلامذة الذكور قد تركوا الدراسة بسبب أوضاعهم الصحية التي أثرت بشكل أو بآخر على مستويات تحصيلهم الدراسي. كان بين أفراد العيّنة (١٣) فردا من القاطنين في مركز المحافظة أو مراكز الأقضية منهم (٩) ذكور و(٤) بنات. أما عدد القاطنين في المناطق الريفية فهم (٨) أفراد، منهم (٣) أولاد و(٥) بنات.

٣- عدد الأخوة:

وجد أن متوسط عدد أفراد الأخوة لأفراد العيّنة هو (٥,٢٨) بانحراف معياري قدره (٢,٢). لقد كان أعلى عدد للأخوة هو (١١) أخا وأقل عدد هو (٢)، وتوزع ترتيب المصابين بين الطفل الأول والطفل الثامن. أما عدد الأخوة المصابين بالمرض بين الأخوة لأفراد العيّنة فقد كان ستة من الأفراد فقط قد ظهر المرض لدى أشقاء لهم في حين لم يظهر المرض بين الأخوة لـ (١٥) فردا من أفراد العينة المصابين، وقد ظهرت مضاعفات للمرض بين خمسة أفراد يشكلون نسبة (٢٣٪) من العينة حيث تمثلت هذه المضاعفات بتضخم الطحال وأورام المفاصل.

٤- مهنة الأبوين:

توزعت أعمال آباء أفراد العينة على عدد من الأعمال كما تبدو في الجدول رقم (١) حيث كانت (١٧) من أمهات المرضى ربات بيوت يشكلن نسبة (٨٠,٩٪) و(٤) فقط موظفات بلغت نسبتهن (١٩٪). وكان تسعة آباء من الفلاحين يكونون نسبة (٤٣٪)، وأربعة موظفين وأربعة تجار وأربعة عمال يكونون نسبة (١٩٪) لكل منهم كما في الجدول رقم (١).

جدول رقم (١) يبين توزيع الابوين تبعا للأعمال التي يقومون بها

العمل / العلاقة	موظف/ موظفة	تاجر	عامل	فلاح	ربة بيت	المجموع
الأب	٤	٤	٤	٩	-	٢١
الأم	٤	-	-	-	١٧	٢١

٥- التحصيل الدراسي للأبوين:

وجد أن (٩) من الآباء يحملون الشهادة الابتدائية وهم يشكلون نسبة (٤٢,٨٪)، وعشر أمهات أميّات يشكلن نسبة (٤٧,٦٪) من الأمهات، وهناك سبع أمهات يحملن الشهادة الابتدائية بلغت نسبتهن (٣٣٪) من الأمهات، وهناك ثلاث أمهات يحملن الدبلوم بلغت نسبتهن (١٤,٢٪) واثنان من الأبوين يحملان الدبلوم يشكلان نسبة (٩,٥٪) من الآباء وكما في الجدول رقم (٢).

جدول رقم (٢) يبين توزيع الابوين حسب التحصيل الدراسي

التحصيل / العلاقة	الأمية		الأمية		المتوسطة		الثانوية		الدبلوم		المجموع
الأب	٣	٪١٤،٢	٩	٪٤٢،٨	٤	٪١٩	٣	٪١٤،٢	٢	٪٩،٥	٢١
الأم	١٠	٪٤٧،٦	٧	٪٣٣		-	١	٪٤،٧	٣	٪١٤،٥	٢١

استعان الباحثان بعيّنة أخرى من الأطفال الأسوياء ضمّت (٢١) طفلا أيضا من الجنسين يتماثل جنسهم وأعمارهم مع أفراد عيّنة المرضى، إلا إن هناك اختلافات بسيطة في عدد الأخوة ومستويات التحصيل المدرسي وعمل الأبوين، وقد تم اختيارهم من المناطق السكنية التي يجاورون فيها أفراد عيّنة المرضى.

إجراءات البحث:

تضمنت الإجراءات التي اعتمدها الباحثان في بحثهما إجراء مقابلة فردية لكل طفل بمفرده تعرض عليه الصور العشر التي يتألف منها اختبار (الكات) بصورة فردية، إذ تحجب الصور الأخرى وتعطى تعليمات لكل طفل أن ينظر إلى الصورة ويسرد قصة حولها، وتترك للمفحوص الحرية ليروي ويذكر ما يحلو له بحرية تامة من دون اعتراض أو مقاطعة. وفي الحالات التي يتوقف فيها الطفل أو يصمت يشجع

على الكلام بالقول (نعم يا شاطر، انظر جيدا واذكر ما تشاهده)، ومع أن الباحثين لم يقيدا الأطفال بوقت محدد إلا إن الأطفال جميعهم قد استغرقت إجابات كل واحد منهم وقتا انحصر بين (٢٠ - ٣٠) دقيقة.

بعد ذلك قام الباحثان بتجميع القصص الخاصة بكل صورة وإيجاد العلاقة بين ما عرضه الأطفال حول تلك الصورة، وقد عرض الباحثان ما تضمنته القصص التي ذكرها الأطفال عن الصور العشر، ومقارنة ما عرضه المرضى والأسوياء من الأطفال.

مقارنة محتوى قصص الأطفال في المجموعتين

١- الصورة الأولى:

يشاهد في الصورة صغار يلعبون ويتزحلقون على سلم ومنحدر أملس. تضمنت قصص الأطفال الأسوياء إشارات إلى قصص تدور حول أطفال يلعبون ويتزحلقون وهم مسرورون ويشعرون بالفرح والسعادة، إذ يلاحظ عليهم التعرض للوقائع التي شاهدوها في الصورة. أما الأطفال المرضى فقد ذكروا عبارات تضمنت العدوان، فهم (يتشاجرون) أو (يتدافعون) أو (يتسابقون) (وهم في طريقهم إلى الطبيب أو المستشفى. وكان أحدهم ضعيفا).

يلاحظ على استجابات المرضى أنها تعكس ميولا مكبوتة نحو العدوان بوصفه يمثل رغبة لاشعورية تعويضية لما لديهم من ضعف ومرض. وقد وردت المضامين نفسها في القصص التي سردتها البنات حول هذه الصورة. بالإضافة إلى ذلك فقد ذكر بعض الأفراد في قصصهم إشارات تعبر عن الضعف والمرض حيث لا يستطيع الطفل الأخير اللحاق بجماعته بسبب ضعفه أو بسبب مرضه، في حين أشار خمسة منهم إلى مقارنة الفرد الأول في الصورة وتميزه عن الآخرين في كونه أفضل صحة أو أكثر نشاطا منهم.

٢- الصورة الثانية:

تظهر هذه الصورة ثلاثة أفراد (قرود) في صف دراسي، ينظر الأول إلى الأمام، ويقف الثاني حاملا كتابا يقرأ فيه، أما الثالث فهو ينظر إلى جهة تبدو خارج الغرفة.

وصف الأطفال الأسوياء الصورة بواقعية كبيرة حيث ذكر الجميع أن هناك ثلاثة صغار في صف دراسي، أحدهم كان واقفا يقرأ واجبه المدرسي أمام التلميذين الآخرين في حين ينظر الطفل الآخر بعيدا خارج الغرفة.

أما الأطفال المرضى فقد ذكروا أن الطفل الآخر كانت حالته الصحية سيئة. وذكر بعضهم أن الصغار كانوا يجلسون في قاعة انتظار العيادة الطبية. وأشارت ثلاث بنات وأربعة أولاد إلى القرد الذي كان واقفا يقوم بالقراءة في تقريره الطبي الذي سيقدمه إلى الطبيب، إلا إن أفراد المجموعتين ذكروا أن القرد الذي كان يجلس في المقدمة كان أكثر ذكاء من الآخرين.

٣- الصورة الثالثة:

أشار الأطفال الأسوياء إلى أن هذه الصورة تضمنت عائلة من أم وأب تناولا إفطارهما ويقومان بشرب الشاي وابنهما جالس في عربته يلهو ببعض الألعاب والدمى. أما الأطفال المرضى فقد تباينت قصصهم حيث كانت تدور حول أسرة تناولت فطورها بعد أن أمضوا ليلتهم بالسهر مع ابنهم المريض (أو ابنتهم المريضة) والذي كان يبكي طوال الليل، لكنه يبدو أفضل قليلا الآن، لكن الأبوين ساخطان يشعران بالضيق من هذا الابن (هذه البنت) الذي يسبب لهما متاعب وهموما متعددة.

ظهرت بعض الاختلافات في قصص الأطفال المرضى إلا إنها كانت تدور حول الطفل المريض في العربة فقد تباينت أسباب اعتلال صحته بين الإصابة بالثلاسيميا أو الإصابة بالإسهال أو بالحمى أو بالالتهابات. كما اختلفت قصصهم في ذكر علاقة الأبوين بطفلهما بين النبذ الشديد لما سببه من إزعاجات وتسبب لهما بالآلم والحرمان من النوم أو بسبب اليأس من الشفاء الذي يجعلهما يتوقعان النهاية المؤلمة لابنهما، كما أنهما لم يقدما الطعام لذلك الطفل.

إن الأمر الرئيس الذي ذكرته التعليقات التي قدمها الأطفال المرضى هو (نبذ الوالدين للطفل ومرضه) وتوقعات نهاية مرضه، وهذا يلتصق تماما بالحالة الصحية التي ميزتهم عن الأسوياء والتي أدت إلى اختلاف استجاباتهم عنهم.

٤- الصورة الرابعة:

ذكرت قصص الأطفال الأسوياء أن الصورة تحتوي على - دبة - ترضع طفلها أو (أم ترضع ابنها)، والطفل كان جائعا وأنه سيشبع بعد رضاعته. أو (دبة ينام ابنها في حضنها وهي لا تستطيع الحركة خوف إيقاظه).

تشابهت هذه القصص مع ما ذكره الأطفال المرضى مع ظهور اختلاف في الحديث عن الطفل فهو مريض، ولذلك اهتمت به الأم كثيرا حيث ذكر (١٣) طفلا من عيّنة المرضى ذلك وهم يشكلون نسبة (٦٢٪) من العيّنة في حين ذكر (٨) أطفال آخرين أن الطفل في الصورة كان يبكي وكانت أمه تحاول إيقافه عن البكاء وهم يشكلون نسبة (٣٨٪) من عيّنة المرضى.

٥- الصورة الخامسة:

لم تظهر اختلافات واضحة بين ما ذكره الأطفال في مجموعتي الأسوياء والمرضى. فالكنغر (أو الحيوان أو الكلب) مكسور القدم ينظر إلى الأمام بانتظار قدوم الأم، أو النظر إلى سيارة تقطع الطريق أو مشاهدة حيوان مفترس.

لقد كانت الاختلافات بين أفراد المجموعتين في تفسيرهم لنظرة الكنغر أو الحيوان (حسب ما أسماه بعضهم ممن لم يألفوا صورة الكنغر سابقا لعدم وجود تلفاز في منازلهم) قد توزعت على مجموعتي الأطفال من الأسوياء والمرضى إذ لم يتضح ما يميز كلا من المجموعتين عن الأخرى في استجاباتهم للقصة أو تفسير أسباب استخدام الكنغر للعكازة، فهو قد سقط في أثناء اللعب أو تشاجر مع شخص آخر، أو تعرض لاعتداء. وقد لوحظ أن تفسيرات الإناث تضمنت الشعور بالأسى على

الكنغر، وبدت آلية التقمص واضحة للألم الذي تسببه القدم المكسورة، في حين تركزت استجابات الأولاد على موضوع العدوان فهو قد حاول رد الاعتداء لكنه أصيب، أو أنه مارس العدوان بشكل مباشر.

٦- الصورة السادسة:

ذكر الأطفال الأسوياء أن الصورة تضم مجموعة أطفال (حيوانات) يركضون فرحين ويتسابقون من أجل أن يفوز أحدهم على أصدقائه، أو يقومون بأعمال بسيطة. وقد تضمنت قصصهم إشارات لملابس الأفراد التي يرتدونها في الصورة.

أما الأطفال المرضى فقد أشار تسعة منهم إلى أن الصورة كانت تضم أحد المرضى وهو الأخير، لقد بلغت نسبتهم (٤٢٪) من العّينة. وهناك أربعة أطفال يشكلون نسبة (١٩٪) من العيّنة قد ذكروا أن الطفل الأخير لا يستطيع أداء المسابقة لأنه متعب ومريض. ووصف خمسة أطفال يشكلون نسبة (٢٣٪) من العينة، وصفوا الصورة بأنها تضم أطفالا يلعبون في حدائق المستشفى، في حين اقتصرت قصص ثلاثة أطفال بلغت نسبتهم (١٤٪) من العيّنة على ذكر أن الصورة قد تضمنت أطفالا أسوياء إلا إن التعب قد ظهر على وجوههم بسبب الجهد الذي بذلوه في المسابقة.

٧- الصورة السابعة:

تشابهت استجابات مجموعتي الأطفال الأسوياء والمرضى عند وصفهم الصورة التي تحتوي على قط ينظر إلى المرآة. إلا إن هناك اختلافات بين المجموعتين في تفسير أسباب نظر ذلك القط إلى المرآة. فهو يستعد للخروج في نزهة أو يستعد للذهاب إلى المدرسة أو زيارة صديق في حين أوضح المرضى أنه يستعد للذهاب إلى المستشفى لمرافقة الابن المريض أو الذهاب إلى الطبيب الخاص لإجراء الفحوصات. وأضاف أربعة أطفال من الذكور إلى قصصهم أن القط (أو الشخص)

يبدو مريضا، وعللوا ذلك في أن عينيه تبدوان كبيرتين وبارزتين إضافة إلى انحناء جسمه الذي يعبر عن إشارة إلى الوضع الصحي المنحرف لذلك القط صاحب الصورة.

٨- الصورة الثامنة:

لم تلاحظ اختلافات واضحة بين أفراد المجموعتين عند سردهم القصص حول هذه الصورة، فهم قد أجمعوا على أن الحيوان هو الأرنب وهو يمارس دور الطبيب، إذ يقوم بفحص المريض. أما ما ظهر من اختلافات فإنه، فيما ذكره بعض الأطفال، من صلة المريض بالطبيب، إذ عدّه بعضهم أنه ابن الطبيب. كما اختلف الأفراد في الإشارة إلى القناني التي وضعت فوق الرف، فقد أهمل (٦) أطفال مرضى يشكلون نسبة (٢٨,٥٪) من العينة ذكر تلك القناني في قصصهم، كما بلغ عدد الأطفال الأسوياء الذين أهملوا ذكر القناني (٨) أطفال بلغت نسبتهم (٣٨٪) من العيّنة.

٩- الصورة التاسعة:

ذكر الأطفال الأسوياء والمرضى تفاصيل متعددة حول هذه الصورة التي تضمنت حيوانا كبيرا يستحم وهناك ستارة شفافة وماء يتدفق بقطرات ناعمة من (الدوش)، كما يوجد في الصورة حيوان صغير يرتدي حذاءه ويجلس في مقدمة الصورة. وتضمنت هذه الصورة أيضا اختلافات متعددة في التفاصيل التي ذكرها أطفال المجموعتين، وذلك أن عددا كبيرا من الأطفال لم يألف استخدام الحمام (الدوش) من الذين يسكنون المناطق الريفية، أو بسبب شح المياه في مناطق سكناهم الريفية أو الحضرية، بالإضافة إلى أن طبيعة الحمام وتصميمه في بيوتهم يختلف كثيرا عما يبدو في الصورة. إلا إنهم قد عرضوا موقف الاستحمام بصورة عامة دون الإشارة إلى ما إذا كان الحيوان الكبير قد خلع ملابسه أم لا.

إن أوضاع الأطفال الصحية قد تضمنتها قصصهم من خلال ما ذكروه عن الجهة التي يقصدها الحيوانان. فالأسوياء ذكروا أن الأب (الحيوان الكبير) سيذهب مع ابنه (الحيوان الصغير) لزيارة بعض الأقارب أو (الأصدقاء)، أو أنهما سيذهبان إلى المدرسة، في حين ذكر الأطفال المرضى أن الأب سيصطحب الابن أو (البنت) إلى المستشفى أو العيادة الطبية الخاصة. لقد كانت من بين البنات المريضات طفلة مات أبوها وهي في عامها الأول فلم تشر إلى ما إذا كان الحيوان الكبير أبا أو أما واكتفت بالإشارة إليه قائلة (هذا سيصطحب البنت إلى المستشفى). ويتضح إسقاطها لأوضاعها الأسرية الخاصة. كما يمكن الاستدلال من هذا السرد أن أطفال المجموعتين قد منحوا الحيوان الكبير صفة الذكورة (الأب)، إذ إن طبيعة تعاملهم لإدراك صفة الذكورة والأنوثة كانت اعتمادا على حجم الكائن، فغالبا ما يَعُدّ الأطفال الأب هو الأقوى والأكبر والأكثر سيطرة في الأسرة.

١٠- الصورة العاشرة:

لم يعط الأطفال اهتماما واضحا أو كبيرا لهذه الصورة التي يظهر فيها القط (أو القطة) مرتديا صدرية المطبخ وممسكا بقلادته التي تمثل عقدا من الخرز. إن (١٥) طفلا من الأسوياء يشكلون نسبة (٧١٪) قد أشاروا إلى أن القط يرتدي (صدرية المطبخ) يقابلهم (١٢) طفلا من المرضى بلغت نسبتهم (٥٧٪) قد عرضوا الوصف نفسه للصورة. أما الآخرون فقد ذكروا أن القط كان يرتدي (دشداشة قصيرة)، وذكر بعضهم أنه يرتدي سروالا قصيرا.

لم تظهر اختلافات بين المجموعتين في إدراك القلادة أو التحدث عن حجم (خرزها)، كما لم تتضح فروق بين المجموعتين في إدراك حجم القط وعمره، فهو لم يكن صغيرا، وإنما كان قطاً كبيراً من ناحية العمر والجسم كما ورد ذلك في قصص الأطفال من المجموعتين.

الاستنتاجات

حاول الباحثان التأكيد على المحتويات المشتركة لقصص الأطفال ومقارنتها وفقا لمجموعتي الأطفال الأسوياء والمرضى. ومن خلال ما تم عرضه في الفقرة الخاصة بمقارنة محتوى قصص الأطفال من المجموعتين يمكن أن نستنتج ما يأتي:

١- اختلفت قصص الأطفال المرضى عن الأسوياء باستخدامهم للإسقاط، وقد توضح ذلك في القصص التي سردوها حيث وردت إشارات متعددة للعدوان سواء كان في تفسير عدد من الصور التي تضمنها الاختبار، أو تفسير الأفراد المرضى الذين أسقطوا مشاعرهم العدوانية المكبوتة على شخصيات الصور التي ذكروها.

٢- كما استخدم الأطفال المرضى آلية الإسقاط للتعبير عن أوضاعهم المرضية على الأشخاص في صور الاختبار، فهم يعانون من الأمراض وسوء الأحوال الصحية حيث اتضح ذلك في عدد من الصور منها الصور ذوات الأرقام (٢، ٣، ٤، ٦، ٧).

٣- حاول الأطفال التحرر من مشاعرهم بالنبذ أو التهديد بالنبذ، إذ عبروا عن مخاوفهم المكبوتة من نبذ الآباء لهم، كما كشفوا عن مشاعرهم الدفينة المشبعة بالأسى والألم بحثا عن إثارة اهتمام الآخرين والحفاظ على ودهم ورعايتهم المستمرة.

٤- واستخدم الأطفال أيضا وسيلة التقمص من خلال التعبير عن ممارساتهم التي يقومون بها عند زيارة المستشفى أو الطبابة الخاصة والتي تجري أسبوعيا لفحص الدم وتحليله وإجراء الفحوصات السريرية ونقل الدم أو استخدام حقنة (الديسفرال).

٥- تضمنت القصص ما يتعلق ببعض الخصائص التي ترتبط بطبيعة إدراك الأطفال للحجم وعلاقته بالذكورة، فالرجال إذ يمثلون المركز الأقوى في

الأسرة فإنهم أكبر حجما، ووصفت الصور بالذكورة اعتمادا على الحجم الأكبر، مع ملاحظة أن الأطفال كانوا في مرحلة الكمون الجنسي التي تقع في الطفولة المتأخرة، ولهذا لم ترد إشارة إلى العلاقات الجنسية أو السلوك الجنسي الذي قد يعبر الأطفال عنه من خلال بعض الصور التي كان أحد أفرادها يستحم (الصورة التاسعة)، أو الصورة التي ظهرت فيها مجموعة حيوانات من الجنسين (الصورة السابعة).

٦- إن صورة الاختبار تعد وسيلة نافعة للكشف عن مشاعر الأطفال المكبوتة والتعبير عن أوضاعهم الانفعالية ومخاوفهم من التهديد بالنبذ أو التعبير عن العدوان.

٧- إن حالتهم المرضية قد احتلت الجانب الأكبر من خبراتهم المكبوتة، لذلك امتدت على مساحة واسعة من أحاديثهم وقصصهم التي كوّنوها حول العناصر والأحداث التي تضمنتها تلك الصور. فالخبرات المرضية كانت تحتل الجانب الأكبر من محتويات اللاشعور لديهم والتي استطاع الاختبار الكشف عنها، وكما يستدل على ذلك من الفروق الملاحظة بين استجاباتهم واستجابات أقرانهم الأسوياء.

التوصيات

يوصي الباحثان بما يأتي:

١- توعية أولياء أمور الأطفال وتعليمهم أساليب رعاية الأطفال المصابين بالمرض من الناحية النفسية والاجتماعية، والعمل على توفير وسائل الراحة الكافية لهم لإبعادهم عن الإثارة أو التوتر الانفعالي.

٢- استحداث مركز للتأهيل الطبي لتدريب أولياء الأمور والمتطوعين من أسر الأطفال المرضى لاستخدام العلاج وحقن (الديسفرال) واستعمال الأدوية التي يحددها الأطباء.

٣- مراعاة أوضاع الأطفال المرضى، وتكييف البرامج الدراسية وأوقات الدراسة لهم من خلال تخصيص معلمين للتربية الخاصة أو وضعهم في صفوف لمعلمين مؤهلين لتدريسهم، وقادرين على مراعاة الأوضاع الجسدية لهؤلاء الأطفال.

٤- إتاحة الفرص التي تجعلهم قادرين على التحرر من الأعباء والتوترات الانفعالية التي قد تضيف إلى معاناتهم الجسدية معاناة نفسية مدمرة.

٥- توعية وتثقيف الشباب بضرورة إجراء الفحوصات اللازمة قبل الزواج فهو الوسيلة النافعة للحد من انتشار المرض عندما يكون الاختيار للزواج على أسس تعنى بسلامة المتزوجين من حمل المرض لكليهما مما يتسبب في ظهور حالات الإصابة بالثلاسيميا الكبيرة أو المتوسطة.

المصادر

١ـ زيد عبدالكريم حايد، وناهدة عبدالكريم حافظ (١٩٩٠): الخدمة الاجتماعية الطبية، بغداد: دار الكتب.

٢ـ سيد غنيم (١٩٧٥) تقنين الاختبارات الإسقاطية. القاهرة: دار النهضة العربية.

٣ـ سيد غنيم وهدى برادة (١٩٦٤) الاختبارات الإسقاطية. القاهرة: دار النهضة العربية.

1. Anastasi, A., 1982, Psychological Testing. New York: Mc Millan.
2. Chaid, Z. A. 1985, Some Problems Psychological Measurements of Children. Unpublished Med. Dissertation, UCC walse, UK.
3. Ehlers, R. H. et. 1991 Prolonged Survival in Patients with B. Thalassemia treated with desferoxamine. Journal of Pediatric, 118, 540.
4. Modell, B. 1984. The Clinical Approach to Thalassemia. London; Grane and Stratton.
5. Stockman, J. A. 1992 Disease of blood, in Nelson Textbook of Paediatrics, 14th .ed. 1251 - 56.
6. Thomas, C. 1964 Projective Methods. Illinois, Springfield.
7. Weatherall, D. C. 1981 The Thalassemia Syndromes. England; Blackwell Scientific Publications.

دور التنظيمات العربية في بناء الشخصية الوطنية

سيرة القواسم نموذجا

د. نور الدين الصغير*

خلاصة

ترصد الدراسة نضال القواسم ضد الانجليز، وما حققوه من انتصارات وبطولات اصبحت دروسا تخضع للقراءة واعادة النظر في سياق تأكيد الهوية وتحديد ملامح الشخصية الوطنية.

ان فلسفة صمود القواسم وابعاد مواجهتهم للمستعمر عبر التمسك بقيم الاسلام والعروبة يدعو الى اعادة قراءة التاريخ العربي الحديث في ضوء مستجدات مناهج البحث المتطورة، تاريخية، فيلولوجية وانثروبولوجية وثقافية ودينية، وفي ضوء الوسائل المساعدة على ادراك الحقيقة بعيدا عن اي لبس او تشكيك.

وذلك من اجل تحرير كتابة التاريخ العربي الحديث من المؤثرات الأجنبية التي اساءت وشوهت صورته كما حدث مع سيرة القواسم النضالية.

---

* أستاذ التاريخ الإسلامي والحديث- تونس



The Role of Arab Organisation in Building the National Character:

Al Qawasim Autobiography as a Model

Dr Nour Al Deen Al Saghayer

Abstract:

Tis study throws light on the struggle of Al-QAWASIM against the British and the victories and the acts of valour they have achieved. Their struggle has changed into memorable lessons that are subject to further investigation and reconsideration of the Identity Confirmation and the Defination of the Arab Nationalism. The philisophy and dimensions of the resistance and the struggle of AL-QAWASIM against the European Colonists by means of adherence to the values of Islam and Arabisminvite to reread the Modern Arab History according to the findings of the Advance approachesof Research. These include historical, philological, antropological, cultural and religious ones.

Moreover, all these wereachieved in the light of jopeful means to purely realize the truth without any sence of suspicion or doubt and to liberate the writingof the Modern Arab History from the foreign influnces which have spoiled both the historyitself and the true story od AL-QAWASIM's struggle.



المقدمة :

احتلت مسألة البناء الذاتي للشعوب ودورها في النهوض الحضاري والريادة التنموية مكانة متميزة في قراءة فلسفة حركات التحرر، كما استلهمت هذه الظاهرة طلائع فلسفة تجديد النقد التاريخي خلال الفترة الأخيرة من مراجعة وقائع وأحداث النضال العربي الحديث والمعاصر. وقد حاول عدد من المؤرخين والمهتمين بالنقد التاريخي مراجعة الأنماط النضالية للشعوب العربية، وللسلوك القيادي للأفراد الذين خلدوا بأدوراهم البطولية ونظرياتهم وأعمالهم التي كسبوا بها معارك التحرير، ومكّنوا شعوبهم من حياة العزة والكرامة. وللوقوف على مميّزات الحركة والاستفادة من نضج خبرتها واستخلاص الدرس والعبرة من سلوكياتها. وفي ضوء ما رصد لها من مناهج تاريخية نقدية فيلولوجية، وأخرى أنتروبولوجية اجتماعية وهيكلية وثقافية دينية، تمّ إثراء المعرفة الإنسانية وتجاوز نقص كانت تشكو منه المكتبة العربية.

تحاول هذه الدراسة رصد آليات قراءة جديدة لأحد أوجه نضال الأمة العربيةالإسلامية، وتتبع سبل تفاني رجالها لكسب معركة التحرر، والنهوض بالمجتمع وتحقيق الأمن والكرامة والدفاع عن الذات. ونعني بذلك نضال القواسم

ضد الإنجليز في مطلع القرن التاسع عشر. فهم الذين قدموا ببطولاتهم أروع الملاحم التي عرفها التاريخ العربي الحديث، وحققوا أثمن الانتصارات وأثروا بتضحياتهم الخبرة النضالية للشعوب العربية.

وقد شكلت تجربتهم مرجعية يُحتذى بها ويستفاد من دروسها، فكانت نبراسا أضاء مسيرة الأمة، وزكى خبرتها الجماعية، وزادها وثوقا بإمكاناتها أملا في مستقبلها وهي على أعتاب القرن الحادي والعشرين. وقد غشي هذه الصفحات النضالية غبار النسيان والإهمال، أو تناستها الدراسات الجائرة التي ركزت عليها مراكز البحوث في الغرب. فكم نحن بحاجة إلى الدراسات النقدية الحديثة التي تنفي التاريخ من مواطن التحريف، وتبعد عنه الشبهات وتخرج به من الخلفيات الهدامة إلى الموضوعية والقيم الإنسانية الرائدة. ففي ضوء المناهج المعرفية المتطورة وحدها يتم استجلاء الحقائق، وبواسطة النقد والمقارنة يتم إدراك ما يرتجى من فوائد. ولعل هذه الدراسة الخاصة بسيرة القواسم ونضالهم تمكننا من الولوج إلى أعماق العبر والدروس التي يسديها التاريخ للإنسان والتي بفضلها ندرك ما قدمه المسلمون من تضحيات في سبيل الوطن والذود عن حماه وحمى الدين، ومن خلالها أيضا ندرك أبعاد المواجهة وفلسفة الصمود وشرف الانتماء.

الخلفية الأنتروبولوجية للمواجهة:

لقد عرفت المجتمعات العربية منذ القدم بتنظيماتها القبلية في إدارة شؤونها الاجتماعيةوالسياسية والاقتصادية. وكانت القبيلة تشكل مركزية الشرعية في النظام حيث تنسب إليها مرجعية الترتيبات التفاضلية في مستوى الأشخاص والجماعات(٢)، كما تتجلى فيها أساليب الإدارة الجماعية التي تعتمد الدين أساسا في كل أشكال التعامل بين الأفراد والجماعات. وبالرجوع إلى الحقائق التاريخية التي عرفتها المجتمعات العربية في شبه الجزيرة خاصة والوطن العربي عامة، وبالاعتماد على طبيعة التنظيمات الجماعية التي سادت منذعصور طويلة، يبدو واضحا الانصهار العضوي للمفاهيم الأخلاقية وآليات التخاطب وقيمة القيادة في مفهومها العرقي والإثني(٣). ويعتبر الدين في أبعادِ الأخلاقية وممارساته الشعائرية المقدسة وأطر التعامل داخل منظومة التشريع السياسي من أبرز العوامل في تحديد الهوية الفردية والجماعية، ومن أصدق الموازين في تحديد أي موقف من الآخر. لذا فإن طريقة اعتماد هذه القيم تعد الوسيلة الضرورية والمحددة للنموذج السائد المعتمد في مختلف الوقائع والملزمة للخبرات القيادية: التوجيهية منها والتنفيذية في مستوى منظومة الإدارة الجماعية. ومما لا شك فيه أن تشكل الشخصية العربية، في مختلف أحقابها، جعلها متفاعلة مع إسلامها وعروبتها ومستجيبة لروح عصرها. والمتأمل في تركيبة المجتمعات العربية زمن بداية حركة الإصلاح في مطلع القرن التاسع عشر يدرك الحالة التي عرفها الإنسان العربي من حيث موقعه الخرافي، سواء في مجال العلاقة بين الإنسان والدين أو الإنسان والطبيعة؛ كل ذلك مقارنة بما تحقق في مجال مصداقية طبيعة الفكر الغربي وبنيته العقلية(٤).

والمنظرون لهذه الإشكالية، في القرن التاسع عشر، يرون أنّ العقلين الغربي

والعربي يختلفان من حيث الخصائص البنيوية وآليات التفكير والقدرة على الإبداع. فكان ما هو غربي متسما بالعقلانية، وما هو غير غربي بعيدا عن العقلانية(٥). وفي هذه التفرقة الأنتروبولوجية ترسيخ لكل قيم الحضارة الغربية المهيمنة ؛ وتمرير ضمني للمشاريع الاستعمارية القاضية بإذلال الشعوب. وفي هذا الصدد تمثل جدلية التفاضل في المنظومة الأنتروبولوجية البنيوية لـ (كلود ليفي شتراوس) والتي أفرزتها التّراكمات القيمية، حلقة مهمة ضمن خطة هيمنة التفوق العرقي، ومن بعده التاريخي للشخصية الغربية. ذلك إن مثل هذه الدراسات الأنتروبولوجية التي كانت تعد تقليدا أكاديميا في بريطانيا، وقد تغذت من الكتابات التاريخية والاجتماعية التي صنّفها الرحالة الغربيون والقائمون بمهام إدارية في مختلف أنحاء البلاد المستعمرة، كما أثرت هذه المقولات في مفاهيم النقد الحضاري خاصة النظرية المتعلقة بمقدرة الغرب الفائقة في تسيير الغير (من المتخلفين حضاريا)(٦). ولم يكن علم الأنتروبولوجيا محايدافي منهجه، بل كان ملتحما مع التاريخ(٧) في تحديد المعارف والمفاهيم الحضارية التي تبنتها المدرسة التاريخية الإنجليزية التي أفرزتها البحوث الاجتماعية الاستعمارية في وقت مبكر، والتي كانت مادة دسمة للفكر الأنتربولوجي الحديث. وكان هذا الفكر وارث التراث السوسيولوجي لـ (هربرت سبنسر) في بريطانيا خلال عصر التنوير. إن هذا التنظير الإثنوغرافي والاجتماعي لم يتناسق مع مكونات المجتمع العربي؛ خاصة في أبعادِ الروحية التي جعلت الإنجليز يصطدمون بواقع مغاير لما كانوا يأملون. وسندرك ذلك بوضوح عند تتبعنا لقضايا التحدي والاستجابة بين الإنجليز والقواسم في مناطق الخليج العربي.

التّحدّي والاستجابة :

بين عنجهية الإنجليز وتعلقهم بمقولة الهيمنة المطلقة على العالم، وبين إيمان

القواسم وإخلاصهم لدينهم ودنياهم ارتسمت على صفحات التاريخ ملاحم الخلود في تأصيل الكيان والذب عن حوزة الدين والرفض المطلق لشعار الهيمنة والاستحواذ الزاحف على الوطن العربي في بداية عهده. فما هي خلفيات فلسفة التحدي الإنجليزي؟ وما هي مظاهر الاستجابة التي أبداها القواسم وواجهوا بها عملية إرساء الأسس التي قام عليها النفوذ البريطاني؟ وسنحاول من خلال هذه الدراسة تتبع تجليات الفلسفة النضالية وبطولات القواسم وأهمية منطقة الخليج في نظر الاستحواذ الإمبريالي الذي انطلق منذ أواخر القرن السادس عشر(٨) ليشتد عوده في القرن التاسع عشر. وسوف تكون هذه المحاولة بمنزلة القراءة في قيم هذا النموذج، بعيدا كل البعد عن عملية التاريخ (الكرونولوجي) الذي يسلب بسرده للوقائع، القيمة المثالية لنبل الحدث، في إطار ما يعرف بالقراءة المتعاليةأو الميتافيزيقيا الفكرية. أضف إلى ذلك أن هذه العملية ترمي إلى إعادة (بناء التاريخ الداخلي(٩)، للفوز بتفسير عقلاني يهدف إلى إنماء المعرفة الموضوعية التي لا تتم إلا بالاستناد إلى المعارف الأخرى، ونذكر بصفة خاصة المعارف السوسيو - ديناميكية.

القواسم في سطور:

وردت أقوال وآراء كثيرة حول نسب القواسم، ويجمع النّسابون على أنهم عرب عدنانيّون ينتمون إلى القبائل النجدية(١٠) عامة وإلى الغافرية بصفة خاصة، كما قيل إنهم سمّوا بالقواسم نسبة للقاسم بن شعوة أحد قواد الفتح، أرسله الحجّاج بن يوسف الثقفي زمن الفتوح الأموية إلى عُمان لإخضاع أهله لإدارة الخلافة في بلاد الشام(١١). في حين يرى آخرون أن القواسم (الجواسم) ينتمون إلى بني غافر، وهم من السلالة العدنانية. وقد عرفوا بهذا الاسم نسبة إما إلى جدهم (القاسم) أو إلى ديار (بني قاسم)(١٢). وهذه آراء فيها شك واختلاف(١٣). وتتفق بعض

الروايات على أنهم قدموا من بلاد الرافدين من (سامراء) ليستقروا في ساحل عُمان. ويظهر نفوذهم الفعلي في مدينة (جلفار) المعروفة اليوم باسم (رأس الخيمة) (١٤)، حيث أنشأوا إماراتهم بعد معارضتهم للإمام أحمد بن سعيد(١٥) مؤسس دولة البوسعيد في عُمان والذي اعتمد على عصبيبة الهناوية؛ الشيء الذي أثار سخط القواسم فعارضوه بشدة ودارت بينهم معارك ضارية أصّلت بعض جوانب العداء. وكانت هذه المحاولة بمنزلة التجربة الأولى لإبراز الذات وتقرير المصير اللذين عمل القواسم على تأصيلهما في المنطقة. أما عن مدينة (جلفار) التي عرفت نشأة القواسم فيذكرها الرحالة (نيبور) مبرزا قيمة موقعها الاستراتيجي: تمتد هذه الإمارة الصغيرة من رأس مسندم على طول الساحل. ويسميها الإيرانيون بلاد جلفار. وهي رأس يمتد في البحر قرب رأس مسندم. وتعلم الأوروبيون أن يطلقوا عليهم عرب جلفار(١٦). لقد بدأ وجود القواسم يتبلور ويأخذ شكله التنظيمي القيادي بداية من سنة ١٧٧٧ تاريخ اعتزال راشد بن مطر زعامة قبيلة القواسم وتولى ابنه صقر بن راشد الذي يعتبر المؤسس الحقيقي لكيان القواسم باعتباره قومية تجمع بين الانتماءين العربي والإسلامي(١٧)، والذي به بدأ تاريخ البطولات من أجل بناء الذات العربية الإسلامية، وخوض غمار الجهاد في سبيل تقرير المصير وإعلاء كلمة الحق التي حاولت جحافل الغزو الأجنبي منذ القرن السادس عشر القضاء عليها وعلى السيادة العربية. فمن الهيمنة البرتغالية إلى محاولات الاستحواذ الإنجليزية(١٨)، عرفت المنطقة فترات من الجهاد المتواصل زكّاها تاريخ بطولات القواسم طوال فترة المواجهة البريطانية على الرغم من التباين في الإمكانات لهذه الإمبراطورية، فقد حاول القواسم منعها من التمتع في الأرض العربية والمياه الجوفية الخليجية، وأقلقت مضاجعها ودفعت الشر عن شعوب المنطقة ووقفت في وجه الاستعمار بكل صلابة وقوة.(١٩). وقد امتد نفوذ القواسم إلى الساحل الشرقي ليشمل قسما كبيراً من الخليج براً وبحراً. وكان

لتحالف القواسم مع بعض القبائل الأخرى، من أم القيويين مع (آل علي مروراً بشيوخ عجمان وقبائل الشميلية من ديار خور كلبا، ثم الشحوح والشرقيين والنقبيين إلى بني كعب وبني قتب من مقاطعة الظاهرة)(٢٠)، كما كان لبناء كيان القواسم الدور الفاعل في تأصيل حركة مقاومة المد الاستعماري وهيمنة الرأسمالية الاقتصادية التي أجّلت إخضاع منطقة الخليج وجعلها مركز ثقل اقتصادي أوروبي(٢١).

المواجهة وبناء الذات:

إذا كان التاريخ يسير بمبدأ التحدي والاستجابة، مثلما ينظر لذلك (توينبي) فإن تاريخ القواسم حكمته ثنائية: النضال من أجل بناء الذات والدفاع عن مقدسات الأمة وكرامتها. كما جلته طبيعة المواجهة بينهم وبين القوات الاستعمارية والهيمنة الإمبريالية التي يمثّلها الاستعمار الإنجليزي بصفة خاصة. ومما لا شك فيه أن هذه الوقائع والمواجهات كان لها تأثير كبير في صقل ملامح حركة التحرر في الخليج في وقت سبق كل محاولة للخروج من دائرة الهيمنة الخارجية في جميع أنحاء الوطن العربي، كما كان لهذه الأحداث أيضا الأثر الكبير في تشكل الشخصية العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة وهي تتغذى في كل مراحل المواجهة من العروبة ومن الإسلام. وبذلك أعلنت هذه التجربة عن ذاتها نموذجاً منفرداً في سجل النضال العربي فكانت كما يقول (شبنجلر) في تنظيره للتجارب التاريخية:"... هي في حد ذاتها عيّنة فريدة لأحوال أهلها مهما كانت علاقتها بنظيراتها التي تفاعلت معها، ولكنها دائما تحمل في طياتها تراكمات الماضي وخبرات المواجهة حتى تعبر عن نفسها كما هي"(٢٢)، أوكما ينظر المؤرخ (جيزو) للتجارب البشرية فإن صفحات نضال القواسم ارتسمت ملامحها:"... في إطار التماثل الحضاري الذي تتصارعه قوى حبّ السيطرة والحرية، باعتبار السيطرة هي وجه الصراع في التاريخ والحرية

هي الإبداع ...(٢٣) وإذا كانت السيطرة من أبرز الملامح المميزة للإنجليز، فإن سمة الحرية والنضال تبقى العلامة الناصعة للقواسم. فما هي ملامح المواجهة والقيمة النضالية للقواسم ؟

نضال القواسم :

لقد حدث على امتداد حملات ثلاث ١٨٠٦، ١٨٠٩، ١٨١٩، أبلى فيها القواسم البلاء الحسن بعد عقود من الزمن انطفأت طوالها جذوة النضال العربي، في حين كان الصراع على أشدّه بين القوات الأوروبية الاستحواذية، برتغالية كانت ، أم إنجليزية وفرنسية، عرفت بدورها أعنف المواجهات خاصة بعد الثوره الفرنسية (١٧٨٩) وبين القوات المحلية من فارسية وعثمانية تسعى للمحافظة على وجودها في منطقة الخليج. وفي دوامة هذا الصراع الذي انطلقت شرار ته الأولى منذ نهاية القرن الثامن عشر ومطلع القرن التاسع عشر، برزت قوة القواسم في واجهة الأحداث معبرة عن نفسها كظاهرة رفض للهيمنة الأجنبية التي بدأت تفرضها القوات الغربية الغازية في شكل تحالف ديني جهادي وتآمر سياسي اقتصادي. وكان لظهور القواسم في عُرض سواحل الخليج الأثر الفاعل في تغيير الثقل الاستحواذي والهيمنة المطلقة للإنجليز. والمتأمل في وقائع هذه الفترة وأحداثها يدرك أن ظهور القواسم كان متأثرا بعاملين أساسيين:

١- نتيجة الصراع القائم بين القبائل العُمانية، والذي كاد يذهب بجذوة القوة العربية، وظاهرة التحزب التي كانت متفشية بين مختلف الأتباع من غوافر وهناوية، فكانت زعامةالقواسم مطلبا ملحا لإعادة القوة إلى المنطقة وإبعاد شبح الخطر الخارجي عنها، وخاصة أن الساحل العمماني قد تفرق أهله وتوزعوا شيعاً متعددة:ولا بدع إذا كان القواسم من ذلك العنصر الفاتح لعُمان وأن يطلب أنجاله الزعامة(٢٤).

٢- نتيجة الأطماع الخارجية التي بدأت تهدد منطقة الخليج، سواء كان ذلك من جانب الصراع العربي الفارسي أو الزحف الغربي على المنطقة. ومن هذا المنطلق كان للدور القيادي الذي تحمله القواسم دوافع ساهمت في صياغة:

أ- مفهوم الأمن : الذي يعتبر المرتكز الأساسي لقيام المجتمع والذي لا يتوفر إلا بالقوة سواء كانت دفاعية أو هجومية، وكل سلطة تتمتع بشرعية السيادة مطالبة بضمان أبسط قواعد الأمن في تصوره التقليدي(٢٥).

ب- الدافع الديني: ويتمثل في الدفاع عن حوزة الإسلام في وقت كان فيه العثمانيون غير قادرين على تأمين هذا الجانب ، وكانت مصر آنذاك ترزح تحت ضربات الفرنسيين وبقية العالم الإسلامي يعاني من التخلف والجمود.

ج- الاستراتيجية الاقتصادية: لا شك أن منطقة الخليج تعتبر القناة الموصلة للتجارة الآسيوية إلى المشرق العربي ومنها إلى أوروبا. فكانت تتمتع بدور ريادي جعلها محط أطماع الغزاةعبر التاريخ ، لذا كان لتصدي القواسم للإنجليز منطقه المبرر، حفاظا منهم على مصالح القبائل التي تتعاطى ركوب البحر تجارة أو صيدا.

د-السيادة العربية: يُعد ظهور القواسم في مطلع القرن التاسع عشر شكلاً من أشكال التواصل في التغيير الذي لا ينظر إليه من وجهة الصراع والتفرقة التي عصفت بالقبائل في تلك الفترة، بل يستدل عليه من وجهة نظر البحث عن الأمثل في قيادة الشعوب وتوحيد صفوفها وصيانة مصالحها وحفظ هويتها تحسبا لكل خطر خارجي. فالسيادة في المفهوم العربي تستمد قوتها من ذاتها لا من غيرها مثلما هو الحال بالنسبة لحكام الهند وعلا قتهم بالإنجليز(٢٦).

٣- قداسة الانتماء: تشكل مسالة الانتماء في الفكر العربي الإسلامي إشكالية محورية حيث مثلت منظومة تاريخية متكاملة تلازمت فيها الشخصية الفردية والجماعية، وتبلورت عبر مسار المجتمع العربي منذ عصوره القديمة لتكون مرجعية فكرية متأصلة قوامها الشعور ببعد الانتماء، والمحافظة على البنية الأصلية

للمجتمع، وإكساب الشخصية الفردية والجماعية مشاعر التعلق بمقومات العروبة والإسلام باعتبارهما الأساس الأول في بناء الهوية. وقد تجلت هذه الظاهرة في مبادئ متعددة:

❖- إعلان الجهاد من أجل الإسلام: فعلى الرغم من حرص المؤرخين على تسويغ تبعية القواسم للوهابيين التي أكسبت حركة جهادهم الشرعية وجعلتها أمراً واقعاً، إلا إن هذا التوجه لا يستقيم وأصول حركة الجهاد لدى القواسم(٢٧)؛ ذلك أننا ندرك أن الدافع الديني بين بداية المواجهة سنة ١٧٧٩ و١٧٩٠، وبين استفحالها في مطلع القرن التاسع عشر، ونخص بالذكر ١٨٠٦ و١٨٠٩ و١٨١٩، كان متأصلا عند القواسم؛ إذ «تختلف اعتداءات القراصنة سنة ١٨٠٤ عن الاعتداءات السابقة لها، إذ إن الأخيرة اصطبغت بالصبغة الدينية، وإن كان من المشكوك فيه أن أمراء نجد هم المحرضون على تلك الاعتداءات...»(٢٨)، كما ينفي هذا التفسير المؤرخُ (جون كيلي) في قوله: « كما أننا لا نتصور أن يكون اعتناق القواسم المذهب الوهابي هو الذي أثار فيهم نزعة القتال ...»(٢٩).

❖- الرنو إلى الحرية ومواجهة أي تحدٍ أجنبي يهدف إلى إخضاع أهل الخليج.

❖- اكتمال جدلية الاستجابة للتحدي من خلال إعلان الرفض والخضوع والتعامل مع أي عنصر دخيل على المجتمع العربي الإسلامي. فكان أن جرد القواسم سيوفهم وتسلحوا بالعزم والثبات لرد كل محاولة اعتداء والتمتع بحق الحياة والسيادة. وكان لمختلف محاور هذه المواجهة التاريخيةأطرها التنظيرية التي أكسبتها بعدا إنسانيا جعلتها تستجيب لمنطق التحرر باعتبار الحرية ركيزة آساسية لقيمة الإنسان خاصة في المجتمعات ذات الأعراف والتقاليد التي تمثل مرجعية أخلاقية ترنو نحو المقدس(٣٠). ومن هنا كانت الحاجة ماسة لتأصيل الشعور بالتحدي وضرورة الاستجابة وفق الصيرورة التاريخية.

مقولة القرصنة:

لقد اعتاد الإنجليز على تسمية الساحل العماني بساحل القرصنة، وذلك في مختلف الكتابات التاريخية والوثائق السياسية والإدارية والاقتصادية، العلنية منها والسرية. هذا الاستعمال يخفي أبعادا منها ما هو: عرقي ومنها ماهو سياسي وإيديولوجي إمبريالي؛ ذلك أن المدرسة التاريخية الإنجليزية في مطلع القرن العشرين بدأت تتشكل مع التيار الأنتروبولوجي الحديث المساير للممارسة الاستعمارية وتعميق الإمبريالية القائمة على احتقار الشعوب والمؤسسة على مفاهيم الحركة الدائمة للمجتمعات ، خاصة المجتمعات المتخلفة وفق نظريتهم المرسّخة للعنصرية والعرقية. أما مسالة التأكيد على لفظة (قرصنة) فيندرج ضمن دراسة آليات المجتمع وحركيته (الديناميكية) الموجهة للإيديولوجيا الجماعية (في نتاجها السالب للمجتمعات المتخلفة وفي نتاجها الموجب بالنسبة للمجتمعات الصناعية المتطورة) بمختلف أغراضها الاقتصادية والسياسية(٣١).وإذا تتبعنا لفظ- قرصان- في مدلوله الإيتيمولوجي من حيث الاستعمال الإنجليزي ووفق جدلية القراءة التاريخية التي تفترضها مدرسة المعرفة التاريخية الإنجليزية في القرن التاسع عشر وماقبله، فإننا ندرك أن هذا اللفظ له تأويلات ثلاثة:

١- سيكولوجي- اجتماعي: يقوم على العرقية والعنصرية.

٢- استراتيجي - سياسي: أساسه الدعاية للسيادة الإنجليزية وتبرئة رسالتها الحضارية التي تدّعيها في نشر السلم في ربوع العالم وإشاعة فضل إمبراطوريتها العظمى(٣٢)، يضاف إلى كل هذا اكتساب الشرعية الدولية من خلال قانون الإبحار وفرض إرادتها وفق القوانين الجائرة التي تحددها سلطتها، وخاصة أن الرحلات والاكتشافات كانت قد حازت منذ القرن السادس عشر مباركة الكنيسة ورضاء رجال الدين الممثلين للسلطة الروحية التي تعتبر المسوّغ الأوحد لطبيعة السلطة وشرعية المعرفة.

٣- هيمني- استحواذي: ويتجلى في الرغبة في تأمين سيطرتها على أبرز الطرق المؤدية إلى الهند، أكبر المستعمرات الإنجليزية، واعتبار العرب غير مؤهلين و لا يستحقون السيادة المطلقة على هذه المناطق. غير أن هذا التأويل الإنجليزي قد جوبه بتنظيرات عدد من المؤرخين العرب ونخص بالذكر منهم صاحب (نهضة الأعيان) في حديثه عن القواسم حيث يقول: «ولم تكن أعمالهم أعمال قرصنة كما حددها الخصم، فوصفهم بها، وإنما كانت حربا دفاعية لإجلاء الإنجليز عن السواحل العربية لرفضهم دفع الضرائب والرسوم المتفق عليها مع شركة الهند حين دخول سفنها إلى الموانئ العربية»(٣٣). وكانت أعمال القواسم بمثابة الاستجابة لشرعية حقوقهم، وردود فعلهم تتماشى ومنطق الحياة في ظل غياب إرادة دولية ووحدة عربية قادرة عى الوقوف في وجه هذا العدو الطاغي. يقول السيابي: «ولا يرون (أي الإنجليز) لأهل الساحل العماني حقا إلا خضوعهم وضراعتهم للأساطيل المارة بخليجهم، فلم يرض القواسم بذلك، ورجعوا إلى القانون، وإذ هو لا أثر له إذ لم تكن له مدافع مفتوحة الأفواه، مشتعلة النيران، لها دوي يدهش العالم وتقيم على الأفق غيوما ركيمة، ويرمي بشرر الصواعق. فعند هذا يصدق القانون وتقوم له دعائم عملية. ولذلك اتفق رأي القواسم على أخذ حقوقهم القانونية»(٣٤). كما أن التدخل البريطاني في المنطقة كان له ما يبرره إيديولوجيا وحضاريا من وجهة نظر الإمبريالية الجديدة التي عزمت على إدخال بعض التنظيمات والترتيبات التي تتماشى ومصالحها،حيث بدأت المنطقة تعيش على وقع الغزو الثقافي والإشراف السياسي الجديد الذي عملت على تأصيلة بريطانيا :«.. بيد أن هذه التأثيرات قد تبلورت في النهاية إلى الحد الذي أفضى إلى قلب المفهوم التقليد لحضارة الخليج، كما وضعت الأسس الأولية لتسلل الثقافة الحديثة إلى المنطقة(٣٥) التي تعد مقولة الهيمنة وانتهاك حرمات الشعوب من أولوياتها وفق التنظير الإنجليزي المبني على التجاوزات الأخلاقية واحتقار الشعوب(٣٦).

وطنية القواسم ونضالهم:

يمثل الربع الأول من القرن التاسع عشر بداية اختيار الإنجليزللقوة العربية في منطقة الخليج، وقد شجعها على ذلك:

١- سقوط القوى المتحزبة في منطقة الساحل العماني من هناوية وغوافر.

٢- تقدم الحملة الفرنسية في مصر وما حققته من نتائج تؤكد واقع الهيمنة.

٣- خوف الإنجليز من امتداد الهيمنة الفرنسية إلى منطقة الخليج العربي. هذه الحسابات التي خطط لها الإنجليز اصطدمت بقوة لم يحسب لها أي حساب، وهي قوة القواسم التي بدأت تمثل عراقيل يصعب تجاوزها بسهولة و لا بد من خطة سياسية للتعامل معها، أو الدخول معها في هدنة أو حتى معاهدة كما يستدل على ذلك من سياسة (ستون)(٣٧) الذي عرف كيف يتعامل مع القواسم في ضوء الاتفاق الذي أبرمه معهم والذي يقضي بعدم التعرض للسفن التي ترفع العلم البريطاني، وقد أبرم هذا الاتفاق مع شيخ القواسم سلطان بن صقر.

هذا الاتفاق -وحده- يقوم دليلا على حجم المواجهة التي تعرض لها التحرك الإنجليزي في مناطق الخليج من قبل القواسم، فهل يعقل تسرع دولة مثل بريطانيا وهي في أوج قوتها لطلب ودّ القواسم لو لم يكن في ذلك ما يقضّ مضجعها وينغص عليها رغبتها في التوسع؟ وما سر تنازل (ستون) عن حمولة السفينة (تريمر) التي سبق ذكرها؟ وما سّر السماح للقواسم بدخول موانئ الهند التي حرم على القواسم التردد عليها(٣٨). وجدير بالذكر أن مثل هذه الإجراءات تعد أسلوب مناورة جديدا وحربا باردة هي من أصل السياسة البريطانية المتبعة في منطقة الخليج. وإذا كانت هذه هي طباع الإنجليز فماذا عن القواسم؟

تُعَد ملحمة القواسم النضالية حلقة متجددة من بطولات آبناء الخليج. فبعد بني كعب وما قدموه من تضحيات في مواجهة الإنجليز والفرس(٣٩) جاء دور القواسم الذي بدأ بعهد الشيخ راشد القاسمي الذي اتخذ من جزيرة قشم ورأس الخيمة مركزا لسلطته ومنطلقا لمواجهة سفن شركة الهند الشرقية الإنجليزية. ومن بعده

كان عهد ابنه صقر بن راشد الذي امتد نفوذه إلى دبي والشارقة والحرة وعجمان وأم القيوين. وقد كانت هجمات الشيخ صقر بن راشد شديدة الوقع على الإنجليز، تدعمهم في كل ذلك قوة بني معين. غير أن المواجهة احتدمت بدايةً من عهد الشيخ سلطان بن صقر القاسمي سنة ١٨٠٣ وهي الفترة التي تم فيها نقل مركز السلطة من رأس الخيمة إلى الشارقة، وهي أيضا الفترة التي أصبح فيها الأسطول القاسمي من أكبر الأساطيل التي تجوب السواحل الخليجية(٤٠)، ليحافظ على المكاسب العربية الإسلامية في المنطقة، ولكي يتمكن من مواجهة الأخطار الإنجليزية، والله تعالى يقول في محكم كتابه:

«وأعدّوا لهم ما استطعتم من قوة ومن رباط الخيل تُرهبون به عدوّ الله وعدوّكم وآخرين من دونهم لا تعلمونهم اللهُ يعلمهم» (سورة الأنفال٦٠).

ولما اشتد عود القواسم وامتد نفوذهم إلى بحر العرب والسواحل العمانية وسواحل الخليج أصبحت قواتهم تهدد الإنجليز والإيرانيين وحكام مسقط وتشكل تحديات مزعجة خاصة بعد ١٨٠٠ حين انبرت تهدد الوجود الإمبريالي الإنجليزي ومن حالفه من القوات الأخرى، وكانت هذه الظاهرة طعنة في مخططات الاستعمار البريطاني، كما كان لزاماً على الإنجليز اتخاذ الإجراءات الضرورية للمواجهة طعنة سواء كان ذلك من حيث إعداد العدةأو التحالف مع من يمكن جلبه لحظيرة التآمر ضد القواسم قبل إعداد (حملة ١٨٠٦) بالتفاهم مع بعض الخونة من حكام العرب، بالإضافة إلى تفاهمهم مع حكومة فارس»(٤١). وكان القواسم قد عقدوا العزم لوضع حد للإمبريالية الإنجليزية بالمنطقة في ظل التحالفات المعاكسة للإرادة العربية الإسلامية. وبالرغم من صعوبة المواجهة فإن نداء الحق كان أقوى، قال تعالى «كُتِب عليكم القتال وهو كره لكم » (البقرة ٢١٦). وكانت المعارك التي استبسل فيها القواسم بين ١٨٠٠ و١٨١٩ من أكبر صفحات الجهاد التي يحفل بها تاريخ الأمة العربية الإسلامية. وكانت هذه الملاحم بمنزلة الخبرة التاريخية التي أثرت الشخصية العربية وأصَّلت فيها البعد الوطني.

ومن مميزات هذه المواجهة ما اكتسته من أبعاد تاريخية وفلسفية ودينية عقائدية واجتماعية وسياسية واقتصادية.

١- الأبعاد التاريخية:

إن التفسير التاريخي لهذه المرحلة النضالية يجعلنا ندرك عدة حقائق:

أ- الجرأة اللامتناهيةالتي تمت فيها المواجهة.

ب- صعوبة الظرف التاريخي الذي تمر به الأمة العربية الإسلامية في ظل الحكم العثماني الذي أصبح ينعت بالرجل المريض لعدم قدرته على حماية إمبراطوريته.

ج- نزول الجيوش الفرنسية بقيادة (نابليون بونابرت) بمصرسنة ١٧٩٨.

د- بداية الزحف الإمبريالي على البلاد العربية.

ه- ظهور حركات الإصلاح وتدهور أحوال المجتمع العربي الإسلامي.

و- تفاقم الصراع الاستراتيجي شرقا وغربا بين القوى الإمبرياليةخاصة بين فرنسا وإنجلترا.

ز- تشتت كلمة العرب وانعدام وحدتهم وتآزرهم، الشيء الذي جعلهم لقمة سائغة للأعداء.

في ظل هذه الظروف الصعبة برزت قوة القواسم لترفع التحدي الذي بدأ يفرض على الأمة العربية، فكانت جهودهم في هذا الاتجاه نموذجا خلّده التاريخ واعترف بفضله العدو قبل الصديق، حتى وإن حاول بعض المؤرخين الإنجليز تشويه صورة القواسم(٤٢).

وإذا حاولنا تتبع ديناميكية هذةالمرحلة التاريخية سواء بالنسبة للإنجليز دعاة الهيمنة والنفوذ أو بالنسبة للقواسم أصحاب الشرعية التاريخية والقانوية فإننا نقف على حقائق مثيرة في مستوى حركات النضال العالمية والعربية. وقد ميز هذه المرحلة توجه القواسم لاعتبارات عدة تمثلت في كون:

أ- بطولات القواسم تمثل الشرارة الأولى لفكرة الأمن القومي.

ب-طبيعة التوجه الفكري لهذه المرحلة يكتسي أبعادا كثيرة أهمها:

+- بداية ظهور النزعة الوطنية في أفكار الشعوب.

+- الرغبة في تقرير المصير.

+- رفض الهيمنة الاستعمارية.

+ التخلص من النفوذ الاقتصادي والثقافي الذي بدأ يضرب حصارا على المنطقة، ويبشر بتوزيع جديد لمناطق القوة في العالم.

ج- بروز الظاهرة الإسلامية في منظومة فكرية جديدة أساسها:

+- حماية بيضة الإسلام.

+- الدين للّه.

+- الجهاد من أجل فرض الذات ورفع راية الإسلام.

د- رفض منطق القوة في تقرير المصير.

هـ- الحضارة سلم لا انتهاك للحرمات.

وكانت هذه القيم مرجعية أساسية خلدت نضال القواسم في وقت لم تعرف فيه بقية الشعوب أي معنى للحرية.

أما بالنسبة للإنجليز فتتجلى أهمية هذه المرحلة في:

أ- ترسيخ مفهوم الإمبراطورية العظمى التي لا تغيب عنها الشمس.

ب- حركية الاستحواذ العالمية.

ج- الحصار المسيحي للإسلام.

د- فرض الهيمنة المطلقة.

التبشير بالرسالة الحضارية الجديدة.

٢- الأبعاد الفلسفية:

اتسمت روح النضال العربية منذ القدم بالتوق إلى الاستقلالية وتقرير المصير والاعتماد على الذات باعتبار ذلك من الصفات الحميدة. فكانت هذه الأفكار قاعدة أساسية شكلت الجانب النظري في تكون الشخصية العربية، وقد زكى هذه الظاهرة الدين الإسلامي بما أضافه من روح عقيدية وتسليم مطلق للخالق واعتقاد جازم في

البذل اللامحدود. أما الفلسفة الجديدة التي بشرت بها حركة القواسم ضد الإنجليز فإنها تمثل خط رفض وتحدٍ مستمر يرنو إلى الانعتاق والخروج من الأوضاع المتردية التي عرفتها المنطقة طوال عقود طويلة.

وبالرغم من قصر مدة المواجهة وعدم تكافؤ القوى، فإن عبرها كانت جمة، منها:

+- تحقيق الوحدة العربية.

+- رفض الهيمنة الأجنبية.

+- التصدي لكل أشكال الذل والإهانة امتثالا لقوله صلى الله عليه وسلم: (ما غزي قوم في عقر دارهم إلا ذلوا) (٤٣).

+- تأصيل الإباء والشهامة العربية.

+- الاعتزاز بنصرة الدين الإسلامي.

+- المحافظة على الخيرات التي وهبها الله لمسلمي هذه المنطقة.

+- النهوض لإحياء المجد العربي.

٣- الأبعاد الدينية:

ما تزال ذاكرة القواسم حافلة بمالقيه المسلمون من عناء، من جرّاء المواجهة التاريخية التي فرضها المسيحيون على المسلمين(٤٤) والتي كان للإنجليز دور هام فيها. وتعد هذه المناورة الجديدة شكلا من أشكال المواجهةالتقليدية بين الديانتين، وخاصة أن الهيمنة الاستحواذية كانت قد باركتها الكنيسة منذ البداية مع البرتغاليين والإسبان. فكان من الضروري أن تكتسي هذه الملحمة خصائص الجهاد وتتميز بأبعاد الحرب المقدسة. ويُعد القواسم ورثة أسلاف ذبُّوا بكل نفيس عن حرمة ديارهم ضد غزوات الفرس والبرتغاليين ورفضوا الخضوع لمؤامرات الفرنسيين والأتراك والتصدي لكل من هان عليه أن يتواطأ ويبيع شرفه ودينه بدار الدنيا الفانية. ويكفي للاستدلال على هذا ضراوة المعارك التي استشهد فيها القواسم رجاء لقاء ربهم وهم فائزون غانمون من خيرات الآخرة. لقد عرف القواسم منذ البداية: «أن بريطانيا عدو الدين، وعدو المصالح الدنيوية، ولا ترى

لأحد حقا إلا لمن تخشاه أو تخافه... ورأى القواسم أن قتالها جهاد، والتضييق عليها في البحر عين السداد، كما أن ترويعها ومشاغلتها عن بسط أيديها في البلاد العربية واجب يفرضه الدين، ولا يصادق العدوَّ إلا مغلوب على أمره أو خالي الذهن من الدين أو ميت في حياته...». (٤٥) لذا كانت طبيعة المواجهة يحكمها منطق العيش الكريم ورفض المذلة والمهانة. وقد طال غضب القواسم كل القوى الأجنبية التي حاولت التعدي على مناطق الخليج. ومن خلال ما يذكره (لوريمر) فإن القواسم أعلنوها حربا ضارية ضد كل الجنسيات فلم تسلم السفينة الأمريكية (بيرما) والسفينتان الفرنسيتان (مالكلوي وسنترا) إضافة إلى سفن شركة الهند والسفن الإيرانية. وقد أدرك (ستون) وبعد فلسفة المواجهة التي آمن بها القواسم وأقدموا عليها راضين بتبعاتها. فهو الذي يقول أثناء زيارته لمسقط في مطلع شهر يناير من سنة١٨٠٩ بأن: « القواسم أصبحوا يشكلون خطرا على خطوط الملاحة الرئيسية...» (٤٦). وهذه صيحة فزع أطلقها عارف بشؤون المنطقة ومقدر لعواقب الأمور، تقوم شاهدا على نبل الرسالة التي آمن بها القواسم وسلموا بضرورتها إيمانا واعتقادا.

-٤- الأبعاد الاجتماعية:

للملاحم النضالية توجيه خاص للبعد الاجتماعي نظرا للارتباط الوثيق القائم بين أخلاقيات المجتمع العرفية التقليدية وبين مقولات البذل والتضحية والعطاء اللامتناهية في سبيل الفرد والمجتمع، وذلك من خلال ما تنظر له الاتجاهات الفينومينولوجية الحديثة في علم الاجتماع. (٤٧) والتي تؤمن بأن الفعل الإنساني يكتسب طابعه وقيمته من خلال المعاني الذاتية المرتبطة به والتي تتخذ لنفسها كمرجعية: منظومة الأخلاقيات الجماعية (٤٨) ذات الأبعاد التاريخية المسايرة لتطور المجتمع. ويكفي لهذا التوجه أن يقوم حجة على مركزية الشهامة والنجدة والغيرة على الأرض والإنسان، وهي التي خلد ملاحمها الشعر العربي وخلدتها أيام العرب وسلوكيات مجتمعاتنا الحديثة. وهي مقولات إن أقيم عليها الدليل فإنها تكون

المؤصل الأساسي لأبعاد النضال في فكر القواسم، الأبعاد التي تتشكل فيها وحدة الإنسان والمجتمع والتاريخ.(٤٩)

٥- الأبعاد السياسية:

كانت بريطانيا في مطلع القرن التاسع عشر، مشغولة بالتخطيط لسياستها الرامية لتحقيق أهدافها الإقليمية والعالمية، وحفظ صورة - بريطانيا العظمى التي لا تغيب عنها الشمس. وكان الخليج العربي يمثل قاعدة استراتيجية مهمة ونقطة أساسية في التوجهات البريطانية المتمثلة في إزاحة كل القوى الغربية من الخليج. وكان الصراع على أشده بين فرنسا وإنجلترا من أجل اكتساب نفوذ سياسي وعسكري في أقطار الخليج. وكان الرأس المدير للسياسة البريطانية في هذه الفترةاللورد (ولزلي) (٥٠) الذي عرف كيف يطلب ودّ حكام فارس، وفي نفس الوقت يسفّه أحلام الفرنسيين. وبالفعل تحقق لبريطانيا كل ما تريده وتأكدت سيادتها بانتزاع جزيرة (ايل دي فرانس) من أيدي الفرنسيين سنة ١٨١١. ومنذ تلك الفترة ارتسمت ملامح جديدة للمنطقة تصرف معها إمام عُمان بما يقتضيه التسليم بالأمر الواقع حيث ربط مصيره بمصير بريطانيا، ورفض هذا المنطقَ اسود البحر، القواسم، الذين صدقوا القول وأخلصوا لدينهم ودنياهم. فمن خلال التنظيرات السياسية التي حملتها أنوار الغرب، ممثلة في منطق الاستحواذ البريطاني، ومن خلال مقولة السيادة ومفهوم مناصرة الدين التي نظر لها التطبيق القاسمي، ترتسم ملامح مواجهة سيكون لها الأثر الفاعل في التاريخ العربي. وتكاد كل الوثائق التاريخية الإنجليزية خاصة تجمع على شيئين هامين:

- عنف مواجهة القواسم للإنجليز.
- وصف القواسم بالقراصنة.

والمقولتان تمثلان وجهين متجانسين لفرض الشرعية الدولية في مطلع القرن التاسع عشر، كما تُعدّان مدخلين لضرب القوى المضادة للهيمنة التي يسعى البريطانيون إلى فرضها في مختلف بقاع العالم. هذا من الجانب الإنجليزي، أما من ناحية القواسم فإن للمقولتين أبعاداً لا حصر لها. والتي يمكن إجمالها فيما يلي:

+ الإعلان الصريح والمبكر عن بداية مقاومة المد الاستعماري في وقت ما تزال فيه القوى العربية الأخرى غائبة عن الوجود، أو مضروبة بعصا الذل وغير قادرة على المواجهة لأنها مسلوبة الإرادة.

+ إدراك القواسم لأخطار الهيمنة البريطانية على المنطقة.

+ الدخول في العمليات البحرية الخاطفة باعتبارها شكلاً من أشكال الجهاد التي نادى بها الدين واستلهمتها الهمم المحبّة للسلام والحرية والعدالة.

+- الرفض الكلي لمقولات الثقافة الاستعمارية الجديدة وإدخال النظام وحكم القانون الأوروبي في منطقة الخليج.

٦- الأبعاد الاقتصادية:

يعد الجانب الاقتصادي على صلة وثيقة بالجانب السياسي بوصفهما صنوين متلازمين، وإذا كانت السياسة تخدم الاقتصاد، والاقتصاد يلبي حاجة السياسة فإن تاريخية العلاقة بينهما تثبت فاعلية الآليات الاقتصادية وجدواها في فرض الأمر الواقع. ولا أدل على ذلك مما قدمه الإنجليز من تضحيات جسام في سبيل الفوز بالهيمنة الاقتصادية وامتلاك الطرق التجارية والآسيوية والأوروبية الغربية والمتوسطية. فمنذ صدور المرسوم الملكي الإنجليزي الخاص بتأليف شركة الهند الشرقية، والمؤرخ في ٣١ ديسمبر ١٦٠٠، بدأت السيطرة الإنجليزية تظهر إلى الوجود وتعمل على ترسيخ التبعية لمناطق النفوذ الاقتصادي. وكانت تجارة المحيط الهندي محور اهتمامها، كما كانت للخليج العربي الأولوية في السياسة البريطانية وذلك لعدة اعتبارات أهمها:

- الموقع الاستراتيجي للمنطقة.
- سهولة الربط بين المواصلات البرية والبحرية.
- أهمية تجارة الهند وشرقي أفريقيا، خاصة تجارة الرقيق.
- ضرورة تأمين الاتصال بالهند عن طريق الخليج.
- تسهيل مراقبة مصالحها بالشرق الأوسط.
- قطع الطريق أمام الهيمنة الغربية الأخرى من برتغالية وهولندية وفارسية.

وعن طريق تركيا وفارس استطاع الإنجليز فرض حصار اقتصادي على المنطقة، وأصبحت شركة الهند الشرقية متحكمة في كل الحركات التجارية والتي كانت تتراوح بين المشاركة الفعلية وبين حماية التجارة والتجار.

وكان أسطول الهند أي أسطول بومباي الأسطول الملكي يشرفان على سير عمليات التوجيه والحماية.. وبهذا العمل ضمنت بريطانيا هيمنتها الاقتصادية على شرايين التجارة وأسواقها في غربي آسيا، من الهند إلى الخليج، وحققت نجاحا كبيرا في فرض اقتصاديات السوق في أغلب موانئ هذه المناطق. كما فازت بمبايعة شيوخ القبائل العربية وفرض الوصاية عليهم على امتداد السواحل الخليجية. وكأن هذا العمل أي الاتفاقيات والمعاهدات التي حصلت عليها بريطانيا أو فرضتها، تعتبر النتيجة القصوى في البناء الهيكلي والصياغة الفعلية لسياسة التبعية الاقتصادية التي طبقتها بريطانيا في الخليج طوال القرن التاسع عشر، وبصفة خاصة نظام الهدنة الذي قنّنت له بريطانيا واتخذته سندا شرعيا يبرر ضرورة وجودها على الدوام.

٧- الأبعاد الفلسفية لحركة القواسم:

تعد ردود فعل القواسم واستجابتهم للتحديات التي فرضتها الإمبريالية البريطانية الشرارة الأولى لحركات التحرر فى العالم العربي. ولا نغالي إن قلنا بأن هذه الحركة التحررية قد ضمنت لنفسها رصيد أول قوة نضالية أعلنت رفضها للتحديات الإمبريالية على الرغم من عدم تكافؤ القوى، ويعتبر الرصيد الفلسفي والمد المعنوي لهذه الحركة من أبرز المؤسسين لبناء الذات في الفكر العربي. وتعود إشكالية بناء الذات إلى فلسفة المواجهة التي التزم بها القواسم وآمنوا بها ونافحوا عنها. وتتشكل ملامح هذه المنظومة في الدلائل التالية:

- صدق إيمان القواسم وإخلاصهم لدينهم ودنياهم.
- جرأة القواسم ورفضهم المطلق للوصاية الأجنبية: «..وللقواسم ما ليس لغيرهم من البسالة وارتكاب الأمور الهامة...»(٥١).

- جمع قيادة القواسم لكل ما تتحلى به الشخصية العربية الإسلامية من قيم وفضائل ألزمتها اتباع ما جاء به الدين الحنيف.

- بُعد نظر القواسم وتطلعاتهم المستقبلية التي جعلتهم يدركون قيمة بلادهم وأهميتها إلى جانب ما يخفيه الإنجليز من دهاء سياسي وتآمر ضد المصالح العربية.

- شخصية الشيخ صقر بن راشد وأثرها في صقل نفوس أتباعه بما غرس فيهم من روح البذل والعطاء.

- دور الشيخ سلطان بن صقر في مواصلة الرسالة الحضارية التي التزم بها القواسم بما كان يجتمع في شخصه من صفات أهّلته لأن يكون قائدا كيف لا وهو الذي: «... كان داهية زمانه...»(٥٢).

- روح البذل والعطاء بدون حدود.

كل هذه الصفات اجتمعت في القواسم فكانت لهم صولات وبطولات. وقد تعهد التاريخ بصيانة ما صنعه الرجال من إرث نضالي، لأن في ذلك من الأمجاد ما يرفع همم من أصابهم الوهن وكبل قلوبهم اليأس والقنوت، فبطولات القواسم: «دروسٌ يجب أن تقرأ بعناية من أجل صنع مستقبل جيد...»(٥٣).

- الإيمان المطلق بضرورة تقرير المصير وضرب المثال في صياغة حتمية الاعتماد على الذّات وبناء الشّخصية الوطنية.

الخاتمة

من خلال هذه النظرة السريعة التي تمثل تلخيصا لمشروع بحث مطول حول تاريخ التنظيمات العربية ودورها في تشكل الشخصية الوطنية في التاريخ المعاصر، ومن خلال تفحصنا لنموذج نضال القواسم ودورهم في حركة التحرر الخليجية، يبدو لنا واضحا الدور الطلائعي الذي تحمله القواسم في وقت عزَّفيه الجهاد، واستكان الجميع لضروب الجهل والخنوع. والمتمعن في أحوال هذه الحقبة التاريخية يدرك أهمية إعادة قراءة التاريخ العربي الحديث في ضوء مستجدات طرق البحث المتطورة واستعمال الوسائل المساعدة على إدراك الحقيقة، وتعرية كل لبس وتشكيك، ومن ثم تحرير كتابة التاريخ العربي من المؤثرات الأجنبية التي أساءت إلى تراثنا ولا يمكن أن نحقق الأمن في البحث العلمي إلا:

- بإعادة قراءة تاريخنا قراءة جدية.
- إثراء مناهج البحث بكل المعارف والعلوم التي تساعدنا على إدراك الحقيقة مثل: النقد والمقارنة والاستعانة بالعلوم الإنسانية الأخرى كالأنتروبولوجيا والفيلولوجيا والفينومينولوجيا الاجتماعية.
- رصد تصورات وبرامج تخضع لقيم ذاتية وتعمل على تجاوز كل الأخطاء والهفوات التي عرفتها كتابتنا للتاريخ.
- تحمّل الأمانة التاريخية بكل صدق وإخلاص.
- ضرورة تجاوز كل العوائق الثقافية والإيديولوجية والمؤسساتية والمعرفية التقليدية في مختلف مستوياتها وتصوراتها النظرية وأدواتها المنهجية وأهدافها التطبيقية قصد تأسيس اتجاه تاريخي شمولي عربي إسلامي في منطلقاته وأهدافه.
- كشف النقاب عن كل الكتب والوثائق المخطوطة المتعلقة بتاريخنا قصد تحقيقها وإفادة الأجيال بثرائها المعرفي.
- إخراج المواطن العربي من العزلة المعرفية التي عانى منها طويلا وتبصيره بعديد الحقائق التي مسخت صورتها القوى الاستعمارية.
- الاعتناء أكثر بتاريخنا التراثي والإسلامي الذي هو تاريخ أمتنا والحرص على إطلاع أجيالنا الجديدة على مكوناته حتى يدركوا أسراره وخباياه ويكتشفوا أسرار عظمته وإسهاماته الفاعلة في المنظومة الحضارية العالمية.

المراجع والهوامش

١- تمثل هذه الدراسة خلاصة بحث مطول حول قضايا النضال والحركات التحررية في الخليج ودورها في تكوين الشخصية العربية الإسلامية الحديثة والمعاصرة، كما تمثل قراءة أنتروبولوجية وتاريخية وفينومينولوجية اجتماعية لرصد بعض المفاهيم والتطبيقات السائدة في مجال التاريخ والاجتماع والموجهة نحو بناء الذات وإعلان السيادة.

٢- انظر:

Du mont L: introduction
a deux theories d anthropologie,Paris, La Haye, mouton 1971

٣- لمزيد من المعلومات، راجع القسم الأول من:

Barth - F: Political Leadership among swat Pathans,London, Atholone Press 1959.

٤ - راجع في ذا المجال:

Al - Turki - The women in Saudi Arabia - 1968.

Ezzine - A beyond ideologie and theology. 1977.

كلود ليفي شتراوس: العرق والتاريخ، ترجمة سليم حداد. بيروت. المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ١٩٧٣.

٥- انظر في هذا المجال:

Claude - levi - Strauss The sauvage mind 1962

٦- من أمثلة هذا التنظير المتعالي ما ذكره (جون مالكولم) بخصوص قبائل الساحل الجنوبي للخليج، خاصة عندما يربط بين ظاهرة القرصنة وظاهرة الفقر والطمع، فهو يقول: «وإذا عرفنا أن هذه القبائل كانت تعيش حياة البؤس والفاقة

والتقشف وهي ترى السفن التجارية المحملة بالثروات التجارية تمر أمامهم عبر الخليج فإننا لن نستغرب ذلك لأنهم قوم بدائيون يعيشون في الصحراء ومن ثم فإنهم يتصرفون وفق ما تمليه عليهم غريزتهم» . راجع: جون مالكولم: تاريخ فارس. طبعة لندن ١٨١٥.

٧- حول طبيعة العلاقة بين التاريخ والأنتروبولوجيا وأثر ذلك في توجهات المدرسة الإنجليزية: راجع:

Doglas. M The world of Goods - harmondsworth, Penguin, 1980

٨- بعد غزو الهند وإقامة الحكومة الإنجليزية فيها صدر المرسوم الملكي الإنجليزي بتأليف (شركة الهند الشرقية) في ٣١ ديسمبر ١٦٠٠ ومنها بدأ التخطيط لإخضاع الخليج العربي.

٩- إن إعادة كتابة التاريخ المحلي أو الإقليمي أو الداخلي لابد أن يعتمد مذهب التكذيب والتشكيك بغية الوصول إلى الحقيقة. ولا أدل على ذلك من نجاح هذا المذهب في تاريخ العلوم، وهي المنهجية التي سلكها العالم (لاكاتوس) عند قراءته لآراء ونظريات العالم (بوبر) الخاصة بتاريخ العلم والفلسفة.

راجع في هذا المجال:

Poper - K, objective knowledge an evolution nary approach.
Clare nton press oxford 1972.

وأيضا:

Lacatos, falcification and the methodology of research programmes.
Cambridge - 1972.

١٠- لعل هذا يعود إلى اعتناق القواسم للدعوة الوهابية. انظر: عبدالقوي فهمي: القواسم ونشاطهم البحري ١٧٤٧ - ١٨٥٣. رأس الخيمة ١٩٨٣ - ص٣٩ - ٤٠.

١١- سالم بن حمود السيابي: إيضاح المعالم في تاريخ القواسم - ط١ - ١٣٩٦ - ١٩٧٦- ص٣٦.

١٢- سليم طه التكريتي: المقاومة العربية في الخليج العربي. بغداد - دار الرشيد للنشر - ١٩٨٢ - ص٩٥.

١٣- من خلال بعض الدراسات التي هي بصدد الإنجاز، ومن خلال ما توصل إليه البحث والتحقيق في المخطوطات، يبدو أن للقواسم صلة وثيقة بآل البيت، ومن ثم فإن الاستقراءات المطروحة لا تفي بالغرض لبلوغ الحقيقة.

١٤- محمد مرسي عبدالله: دولة الإمارات العربية المتحدة وجيرانها - الكويت - دار القلم - ط١ - ١٩٨١ - ص ١٢٠.

١٥- بكنجهام: حكم أحمد بن سعيد - إمام عُمان - مجلة الجمعية الملكية الآسيوية - ١٩٤١.

١٦- راجع كتاب الرحالة:

NEIBUHR - M: TRAVELS IN ARABIA - EIDINBURGH - 124.

١٧- السيابي: إيضاح المعالم - ص - ٣٠.

١٨: تجلى هذا الاستحواذ فكرا وتطبيقا بعد حرب السنوات السبع التي انتهت لصالح إنجلترا ووفرت لها الانفراد بالمنطقة بعد إبعاد الفرنسيين بموجب صلح باريس في ١٠ فبراير ١٧٦٣.

١٩- خالد بن محمد القاسمي: دراسات في تاريخ اليمن والخليج - بيروت - لبنان - دار الحداثة للطباعة والنشر ١٩٩٣ - ط١ - ص ١٣٩.

٢٠- حول موضع التكتلات القبلية راجع: هيوز توماس: السجلات التاريخية ومعلومات عن أقطار الخليج - طبعة بومباي ١٨٥٦ (القبائل الغافرية والقواسم).

- التقارير السنوية الإدارية للممثلية البريطانية في الخليج والوكالة البريطانية في مسقط خاصة مذكرات عن قبائل عمان وقد وردت فيها إشارات عن بعض التنظيمات الخاصة بالقبائل على الساحل الشرقي.

- تقرير اللفتنانت كولونيل اسميل.

- تقرير روس عن سواحل عمان من ١٧٢٨- الى ١٨٨٣

٢١- والسبب في ذلك اندلاع حرب سنة ١٧٩٣ والتي غيرت نسبيا الاستراتيجية الاقتصادية إلى بسط نفوذ سياسي وعسكري يضمن فاعلية اقتصادية أكثر.

٢٢- راجع مقال:

Spengler Oswald, Declin... In Encyclopedie Francaise - T, 20 - (20, 10 - 15)

٢٣- راجع مقال:

Guizot Francoes,

Histoire de la Civlisation - in Encyclopedie Francaise - T: 20

٢٤- السيابي: إيضاح المعالم . ص ٤٢.

٢٥- انظر تطور هذا المفهوم عند: الفن توفلر: تحول السلطة - ليبيا - الدار الجماهيرية للنشر - ١٩٩٢.

٢٦- كان حكام الهند زمن الهيمنة الإنجليزية يستمدون قوتهم من نفوذ الأجانب وهيمنتهم وهي السياسة المعروفة بسياسة الملوك الكبرى. راجع في هذا المجال:

TOLRA - WARNIER,

ETHNOLOGIE, ANTHROPOLOGIE - PARIS - PUF - 1993 - P: 141.

٢٧- تنفي وثائق مجلس إدارة شركة الهند الوارد تقريرها في مجلد ١٩٢ من مانيستي إلى جرانت سكرتير حكومة بومباي بتاريخ ١٩ - ٤- ١٨٠٥ علاقة الجهاد القاسمي بالتوجهات الوهابية حيث يقول: «لا أتصور أن التصرف الأخير للعرب القواسم في الاستيلاء على السفينتين (تريمر) و(شانون) والمملوكتين لصامويل مانيستس وكذلك الهجوم على السفينة - مورننجتون: كانت نتيجة لرغبات أو أوامر شيوخ الوهابيين.

٢٨- جون كيلي: بريطانيا والخليج - ١٧٩٥ - ١٨٧٠ - ترجمة محمد أمين عبدالله

- القاهرة - مطبعة عيسى البابي الحلبي وشركاه - ١٩٧٩ - ج١ - ص: ١٦١. ٢٥ -
جون كيلي: بريطانيا والخليج - ج١ - ص ١٧٠.

٢٩- جون كيلي: بريطانيا والخليج - ج١ - ص ١٧٠
وما تبعها من الإشارات إلى التقارير والتعليقات.

٣٠- راجع المفاهيم الخاصة بالمجتمعات القديمة ضمن تنظير:
FORTES - M: AFRICAN
POLITOCAL SYSTEMS - UNIV . PRESS - OXFORD - 1940.

٣١- لمعرفة أوسع وأكثر دقة حول اتجاهات المدارس الأنتروبولوجية - راجع:
DELIEGE - R,ANTHROPOLOGIE SOCIALE ET CULTURELLE
BRUXEELLES - 1992.

- ٣٢- في تعريف القرصان بكونه يحترف السلب والنهب نجد الكثير من العبارات التحقيرية النابية، ويندرج هذا التنظير ضمن التوجه التاريخي والاجتماعي التقليدي الذي غذى المنهج البنائي - الوظيفي في موضوعات المجتمع والتنظيمات التقليدية من خلال كتابات الباحثين الإنجليز.

٣٣- وذلك لتبرير تواجدها تحت ستار السلم العالمي حيث يستعمل لفظ - قرصان - للتدليل على خطورة هذا العنصر الذي يهدد المجتمع المتطور، ولهذا اللفظ وقع نفسي سيكولوجي لدى الأمم والمجتمعات.

٣٤- السالمي محمد بن عبدالله بن حميد: نهضة الأعيان - ص ١٤.

٣٥- السيابي: إيضاح المعالم - ص ٤١.

٣٦- روبرت جيران لاندن: عمان منذ ١٨٥٦ مسيرا ومصيرا - ترجمة محمد أمين عبدالله - طبع وزارة التراث القومي بسلطنة عمان ١٩٨٨ - ص ٨٢.

٣٧- معظم المؤرخين العرب انساقوا وراء إيديولوجيا المنظومة الإنجليزية المتهمة أصحاب الحق بالقراصنة. فكان حديثهم عن القرصنة وعن القواسم

القراصنة. راجع: الدكتور فؤاد سعيد العابد: سياسة بريطانيا في الخليج العربي – الكويت – منشورات ذات السلاسل.

٣٨- هو (دافيد ستون) الذي خلف الكابتن (بوجل) في الإشراف البريطاني على منطقة الخليج بداية من ١٨٠٠ ولمدة ثماني سنوات، كان يعمل فيها على إرساء قواعد النفوذ البريطاني وإخضاع مناطق الخليج كليا للإدارة الإنجليزية.

٣٩- وثائق إدارة شركة الهند الشرقية لسنة ١٨٠٥ – ولمعرفة طبيعة المعاهدة – راجع:

AOTCHISON (-C-U):A COLLECTION OF TRAITES - ENGAGEMENTS AND SANADS RELATING TO INDIA AND NEIGHBOURING COUNTRIES - CALCUTTA 1909.

٤٠- راجع أعمال:

WILSON - A - T - : THE PERSIAN GULF - LONDON - 1956.

٤١- سليم طه التكريتي: المقاومة العربية – ص ٩٩ –

٤٢- راجع في هذا الغرض:

WELLESTED - J-R: TRAVELS TO THE CITY OF CALIPHS ALONG THE SHORES OF THE PERSIAN GULF - LONDON - 1840.

وقد ورد في هذا الكتاب ما يلي: «فيما يتعلق بالقواسم فإنني لا استطيع أن أتصور أن هؤلاء الناس الذين ليست القسوة من طبيعتهم أن يتخذوا من الوحشية والعنف سبيلا للتخلص من أسراهم «ص ١٠١.

٤٣- هكذا ورد ذكر الحديث، ويبدو أنه ضعيف. ولم يرد ذكره في الصحاح.

٤٤- نذكر منها خاصة الحروب الصليبية وطرد المسلمين من الأندلس.

٤٥- السيابي: إيضاح المعالم – ص ١٣٠.

٤٦- جون كيلي: بريطانيا والخليج – ج١ – ص ١٨٥ –

٤٧- وفق نظرية التطابق التاريخي بين سلوكيات الفرد وانطباعات الآخرين أو

الترادف الاجتماعي. راجع في هذا المجال نظريات:

Schutz - A - : the phenomenolugy of the social world - north western university press - 1967 - p:89

٤٨- المرجع نفسه وذلك من خلال النقد الموجه لمنهجية (ماكس ويبر)

٤٩- وذلك وفق نظرية (باسي) - راجع:

Paci-E- :the function of the sciences and meaning of man - evanston - moth western university- press - 1972.

٥٠- يعتبر (ولزلي) من خلال مراسلاته أنه كان يمثل أكبر دعاة سياسة التوسع وتقوية النفوذ البريطاني بمنطقة الخليج العربي. راجع في هذا الصدد أفكار (ولزلي) - رسائل ولزلي من خلال المجلدات التي جمعها (وليام كيرك باتريك) مع (مالكولم وفورت وليام) سنة ١٧٩٩ - مراجعة سكرتارية الحاكم العام.

٥١- السيابي: إيضاح المعالم - ص ١٨٤.

٥٢- المرجع نفسه - ص ١٤٨.

٥٣- خالد بن محمد القاسمي: دراسات في تاريخ اليمن والخليج - ص ١٤٥.

المحور..

السرديات (١)

تفاعلات نظرية وتطبيقية

التلقي الداخلي في المرويات السردية

حكاية الحَجّاج وصبيان الليل نموذجاً

د. عبدالله إبراهيم *

١ . الإطار النظري: الاتصال واستراتيجية التلقي الداخلي:

لا يمكن فهم أهمية نظرية (التلقي)، بوصفها نظرية نقدية تعنى بتداول النصوص الأدبية وتقبلها وإعادة دلالاتها ، سواء كان ذلك في الوسط الثقافي الذي تظهر فيه وهو ما يمكن الاصطلاح عليه بـ(التلقي الخارجي)، أو داخل العالم الفني التخيلي للنصوص الأدبية ذاتها، وهو ما يمكن الاصطلاح عليه بـ(التلقي الداخلي) إلا إذا نزّلت هذه النظرية منزلتها الحقيقية بوصفها نشاطاً فكرياً متصلا بنظرية أكثر شمولا وهي نظرية (الاتصال) التي بدأت ملامحها تتبلور منذ القرن العشرين في المانيا، وذلك قبل أن يشرع (ياوس) و(آيزر) في ترتيب الأطر العامة لنظرية تعنى بالتلقي الأدبي والتأثير والاستجابة في مطلع السبعينات؛ ذلك أن نظرية الاتصال كانت قد بدأت تستأثر بالاهتمام مستفيدة من البحث الفلسفي الذي اهتم بقضية الاتصال التي تعتبر وسيلة التفاعل الأساسي بين الأفراد والجماعات للتحكم بالأنظمة المادية والرمزية التي تتعامل فيما بينها من خلالها، وذلك ما جذب اهتمام الفلاسفة الألمان منذ وقت مبكر، وبخاصة فلاسفة مدرسة (فرانكفورت) الذين أفلحوا في تأسيس نظرية فلسفية نقدية كان لها الأثر في تغذية الفكر الفلسفي

---

* *أستاذ مشارك، النقد الحديث، كلية الانسانيات جامعة قطر.*

المعاصر بالمضامين الخاصة بالتفاعل والتواصل الاجتماعي. وعلى يد أبرز مفكري النظرية النقدية وهو (هابرماز) استقام نقد صارم لمعطيات العقل الغربي الذي تحول إلى (عقل أداتي) فطرح (هابرماز) بديلا له وهو (العقل النقدي الاتصالي) الذي يرتبط بالحداثة فينتجها وتنتجه معتبرا أن ذلك العقل هو الوسيلة التي تخرج بها الفلسفة من بعدها الذاتي الضيق إلى أفقها الاجتماعي الواسع(1). يصر (هابرماز) على اعتبار هذا العقل قادرا على الانخراط ضمن سيرورة الحياة الاجتماعية باعتبار أن أفعال الفهم المتبادل تلعب دور آلية ترمي إلى تنسيق العمل، ذلك أن أعمال التواصل تشكل نسيجاً يتغذى من موارد العلم المعيش، نتيجة لذلك (الوسيط) الذي تعيد انطلاقا منه أشكالُ الحياة العيانية إنتاج ذاتها (2). ومع الأخذ بالاعتبار المؤثرات التي تركها الشكلانيون الروس، ومدرسة براغ، فضلا عن (إنجاردن) و(جادامير)، في تاريخ نشأة نظرية التلقي، فإنها كانت في الحقيقة مدينة لذلك النشاط العارم الذي بلورته نظرية الاتصال، وكثيرا ما أشار رواد هذه النظرية إلى عمق الصلة بين الاثنين، بل ذهبوا إلى أن جهودهم تترتب ضمن أفق نظرية الاتصال، وهو ما أكده (ياوس) حينما قرر أن نظرية التلقي لا بد أن تبلغ مداها في نظرية أعم في الاتصال، لأن الاتجاهات النقدية الحديثة قد وضعت قضية الاتصال في صلب اهتمامها، فكل المحاولات التي تتبلور من أجل صياغة نظرية في تلقي الأدب إنما هي متصلة بنظرية الاتصال لأن القصد من كل ذلك هو تقدير وظائف الإنتاج الأدبي والتلقي والتفاعل وكل ما يتصل بذلك. ويشاركه في ذلك(أيرز) الذي يشتغل على مفاهيم البنية والوظيفة والاتصال، فجهوده قائمة على تنظيم صيغة للتفاعل بين النص والقارئ، من أجل سريان الفاعلية بينهما، فهو يفهم الاتصال الأدبي على أنه نشاط مشترك بين القارئ والنص بحيث يؤثر أحدهما في الآخر في عملية تنظيم تلقائية(٣).

كان الاهتمام بالتواصل الخارجي بين النصوص الأدبية والمتلقين هو مثار عناية

رواد نظرية التلقي، وذلك قبل أن تتوسع اهتمامات الباحثين اللاحقين لتنقل الاهتمام من التلقي الخارجي إلى التلقي الداخلي الذي يعنى بفحص طبيعة التراسل الداخلي في النصوص الأدبية، والسردية منها على وجه خاص. وقد اندمج هذا الاهتمام بالجهود المتنوعة والكثيرة التي بلورته الدراسات السردية، تلك الدراسات التي تعمقت في دراسة مستويات النصوص الأدبية وأبنيتها الدلالية، وبذلت جهوداً كبيرة في معاينة التلقي الداخلي منطلقة من قضية أساسية وهي أن الإرسال السردي داخل النصوص لابد أن يتم بين (الراوي) باعتباره قطب الإرسال و(المروي) بوصفه قطب التلقي، فالمادة السردية إنما هي مداولة قوامها الإرسال والتلقي(4). ولا ينبغي فهم دور (المروي عليه) على أنه دور يتلقى فقط، وينفعل بما يرسل إليه، فوظائفه أكثر من ذلك وقد حددها (برنس)، بأنها تتصل بنوع التوسط بين الراوي والقارئ، في الكيفية التي يسهم فيها بتأسيس هيكل السرد، وتحديد سمات الراوي، وكشف مغزى النص، وتنمية حبكة الأثر الأدبي، وتحديد مقاصده(5).

وكان (جاتمان) قد حدد مستويات عدة للإرسال والتلقي، تبعاً لنوع العلاقة التي تربط المرسل بالمتلقي، فتوصل إلى ضبط المستويات التالية:

1- مستوى يحيل على مؤلف حقيقي، يعزى إليه الأثر الأدبي، يقابله قارئ حقيقي يتجه إليه ذلك الأثر.

2- مستوى يحيل على مؤلف ضمني، يجرده المؤلف الحقيقي من نفسه، يقابله قارئ ضمني يتجه إليه الخطاب.

3- مستوى يحيل على راوٍ ينتج المروي، يقابله مروي عليه يتجه إليه الرواي.

يرى (جاتمان) أن (النص السردي) يكون نتاجا للمستويين الثاني والثالث، فإليهما تعود مهمة إنتاج الأثر السردي المجرد قبل أن تغذيه القراءة بإمكانات التأويل(6). وقد ذهب (جوناثان كلر) المذهب ذاته لكنه اشتق أربعة مستويات

للتلقي في النصوص السردية: مستويان خارجيان متصلان بالمؤلف والقارئ بالمعنى العام والخاص لكل منهما، ومستويان داخليان متصلان بالراوي والمروي عليه، سواء كان ذلك متعلقاً بالراوي والمروي عليه بوصفهما مرسلا ومتلقيا، أو بالمتلقي المثالي الذي له قدرة على تأويل رسالة الراوي، وليس الاقتصار على تلقيها (7). والوظيفة الأخيرة المتعلقة بالتأويل مرتبطة أشد الارتباط بالتلقي الداخلي.

تقوم المكونات النصية، وبخاصة الراوي والمروي عليه، بتشكيل النسيج الدلالي والتركيبي للنصوص الأدبية، باعتباره فعالية تراسلية تقوم على البث والتقبل، والإرسال والتلقي، وبذلك تتكون الأبعاد الدلالية للنصوص بين هذه الأقطاب قبل أن يصار إلى إخراجها ثم إعادة إنتاجها في ضوء البنية الثقافية الخارجية، حيث تكون خاضعة للوصف والتحليل والتفسير والاستنطاق والتأويل. وهي فعالية ثقافية/ نقدية أكثر مما هي نقدية بالمعنى الدقيق الذي ينصرف بموجبه النقد إلى تلمس التفاعلات الداخلية للنصوص الأدبية ووصف أنظمتها وأنساقها الخاصة بها.

٢ . الإطار التطبيقي: التلقي والتفاعل الداخلي

في كتابي (السردية العربية) (٨) وقفت بالتفصيل على الأنظمة السردية بالمرويات الحكائية العربية القديمة، وعنيت بالأنواع الكبرى في تلك المرويات وهي(الحكاية الخرافية) و(السيرة الشعبية) و(المقامة) استنادا إلى أن محتوى التعبير السردي فيها يقوم على الإرسال والتلقي الذي يتم بين (الراوي) و(المروي عليه) واتضح ، إثر بحث موسع، أن العلاقة الوحيدة بينهما هي علاقة تراسلية، فالسرد العربي القديم بوصفه يرد شفاهيا لا يمكن أن يترتب نظامه الداخلي إلا على نسق التراسل، فـ (شهرزاد) تروي لكي تحيا، و(شهريار) يصغي لكي يتمتع،

فالإرسال السردي ينتظم في سياق تأجيل الموت، فيما ينتظم التلقي في سياق الاستغراق في المتعة، لكن (شهرزاد) تستثمر فعالية السرد الجبارة فبث فيها ليس المتعة فقط، إنما العبرة أيضاً التي تتسلل خفية في تضاعيف السرد، بحيث تعمل بعد (ألف ليلة وليلة) على تغيير قناعات (شهريار) الذي ما إن يتقبل ما روي له في الليلة الأولى، إلا ويبدأ بتقبل كل ما سيروى له في كل الليالي الألف الباقيات. وهذا النسق من تداول الأحداث في السرد العربي القديم يطّرد في معظم المرويات السردية، فداخل الإطار العام للمرويات يعلن دائما عن وجود رواة ينتدبون أنفسهم للرواية ومروي عليهم يبدون استعداداً للإصغاء. وما يلاحظ أن الرواة يمكن أن تتغير وظائفهم فيقومون هم بالإصغاء بدل الإرسال. وتبادل الأدوار شائع جداً في الحكايات الخرافية والمقامات والمرويات الإخبارية. وقد تجنبت الحديث هنا عن الأنواع الأدبية الكبرى في تلك المرويات السردية، واخترت أن أقف على خبر قصير خاص بـ (الحَجّاج وصبيان الليل) لكشف استراتيجية التلقي الداخلي فيه، وإنتاج المعنى طبقاً لاختلاف الرؤى والمنظورات في محاولة لتقصي الكيفية التي يتم فيها تبادل الأدوار، ثم محاولة ربط ذلك بالبنية السائدة في ثقافة ذلك العصر.

يوفر السرد حرية كبيرة لممارسة التنكر الذي يراد منه انتهاك قيم غيرٍ مقبولة. والفاعلون في سياق النصوص السردية هم الذين يحددون إيجابيات القيم أو سلبيتها، ومن المعلوم أن توزيع نظام القيم يتصل بالسلطة بأشكالها المتعددة: الثقافية والدينية والإجتماعية والسياسية. وسوء ممارسة السلطة يطور دائماً قيما سلبية، تجد من يسعى لانتهاكها، انطلاقا من رؤية ما، أو منظور معين، وهنا تتقاطع وجهات نظر الفاعلين. هذا التقاطع هو الذي يشكل باستقطاباته النسيج الدلالي للنصوص الأدبية. و لا يمكن أن تكون الآفاق جاهزة أمام تقاطع المنظورات، وللاحتيال على عملية الإقصاء والاستبعاد التي يمارسها الحاكم ضد المحكومين، يلجأ هؤلاء إلى المواربة والإلحاح لوضع المسكوت عنه في مستوى يمكن التفكير فيه،

فيلعب هؤلاء لعبة بلاغية شديدة الذكاء، يتقدمون ضد خصومهم في حقل احتمالات دلالية متشعب يفضح قصور أولئك وعجزهم عن التفسير الصحيح، والتأويل الصائب. وهنا ينشأ نوع من التضاد الذي يتعمق كلما استمر سوء الفهم، يمارس المحكوم ازدواجاً ظاهرياً في شلال إيحاءاته المتناثرة ، لكن الازدواج لا يتصل بالتناقض، أكثر مما يتصل بالحرص على بعث رسالة مشبعة بالرموز والقرائن التي إذا تمكن المتلقي لها أن ينفّذها على نحو سليم، فإنه يفهم مقاصدها. رسالةالمحكوم تنطوي دائما على عنصر استثنائي: المواربة التي لا تفصح عما تقول مباشرة، إنما تلفت الانتباه إليه في غموض والتواء. إنها في الغالب رسالة (أدبية). تشغل بجمالياتها ، كما تشغل بمقاصدها. ومن أجل الحرية والتلاحم، فإنها فعل انتهاك، لا يتورع عن أن يظهر بمظهر التناقض لكنه لايتغيا ذلك. وعلى هذا يتشكل ضرب من الازدواج الخدّاع الذي يهدف إلى فضح نسق القيم المراد انتهاكها.

تجهزنا النصوص القديمة بأمثلة رمزية كثيرة عن ذلك، إنها تمثل، من خلال إنتاج حكايات رمزية، جانباً من الصراع الذي مهّد المحضن الاجتماعي والثقافي لتلك النصوص. ازدواج لا يمثل نفسه، إنما يدين دوافعه. لأنه يقوم على تبادل الأدوار واعتماد التراسل الداخلي وسيلة للتعبير عن موقف ورؤية، أو فضح ممارسة خاطئة.

يتكشّف الازدواج بسبب المفارقة التي يحركها الخداع، فتشطردلالة النص إلى شطرين يتجه كل شطر حاملا قصداً معيناً إلى متعلق يعي تفسيره ضمن السياق الذي يركّبه له. ويمكن لنا تلمس هذا النوع من الازدواج في حكاية يوردها الإتليدي، هي حكاية (الحَجَّاج وصبيان الليل) التي تقوم على المناولة السردية بين الشخصيات داخل النص.

(حكي أن الحجَّاج أمر صاحب حراسته أن يطوف بالليل، فمن وجده بعد العشاء ضرب عنقه، فطاف ليلة فوجد ثلاثة صبيان يتمايلون، وعليهم أثر الشراب، فأحاط بهم وقال لهم: من أنتم حتى خالفتم الأمير؟ فقال الأول:-

أنــا ابــنُ مَــن دانتِ الــرّقــابُ لــه
مــا بــيــن مـخـزومـهـا وهـاشـمـهـا
تــأتــيــه بــالــرغــم وهــي صــاغــرة
فــيــأخــذ مــن مــالــهــا ومــن دمــهــا

فأمسك عن قتله وقال : لعله من أقارب أمير المؤمنين. وقال الثاني:-

أنــا ابــن الــذي لا يــنــزل الــدهــر قــدره
وإن نــزلت يــومــا فــســوف تــعــود
تــرى الــنــاس أفــواجــاً إلــى ضــوء نــاره
فــمــنــهــم قــيــام حــولــهــا وقــعــود

فأمسك عن قتله وقال: لعله من أشراف العرب . وقال الثالث:-

أنــا ابــن الــذي خــاض الصفوف بعزمه
وقــوّمــهــا بــالــســيــف حــتــى اســتــقــامت
ركــابــاه لا تــنــفك رجــلاه مــنــهــمــا
إذا الــخــيــل فــي يــوم الــكــريــهــة ولّــتِ

فأمسك عن قتله وقال : لعله من شجعان العرب. فلما أصبح رفع أمرهم إلى الحجّاج فأحضرهم وكشف حالهم. فإذا الأول ابن حَجّام والثاني ابن فوّال والثالث ابن حائك. فتعجب من فصاحتهم، وقال لجلسائه عَلّموا أولادكم الأدب، فوالله لولا فصاحتهم لضربت أعناقهم، ثم أطلقهم وأنشد:

كــن ابــنَ مَــن شــئتَ واكــتسب أدبــاً
يــغــنــيك مــحــمــوده عــن الــنَّــسَــبِ
إن الــفــتــى مــن يــقــول هــا أنــا ذا
لــيس الــفــتــى مــن يــقــول كــان أبــي (٩)

تكشف هذه الحكاية سلسلة من الانتهاكات المتواصلة، في المرة الأولى ينتهك الصبيان الثلاثة ثلاث سلطات: قرار الأمير بالخروج ليلاً، وتعاطي الخمر، والأخبار الكاذبة عن أصولهم، فثمة انتهاك لسلطات واضحة: سياسية ودينية وأخلاقية، ولكن ما يمكن أن يندرج تحت (السلطة الأخلاقية) لايمكن بأي حال من الأحوال اعتباره انتهاكا من وجهة نظرهم، وفيما يخدع الحارس بهذا الكذب. يكون الصبيان قد مارسوا (صدقا بلاغياً) كما سنرى، لكن الحارس لم يستطع أن يفك شفرة الصدق، الوحيد الذي نجح في ذلك هو الحجَّاج. أما الانتهاك الثاني فيمارسه الحارس، فهو بخلاف قرار الحجّاج الذي ينص على ضرب عنق كل من خرج بعد العشاء، يقوم بسلسلة متعاقبة من الانتهاكات، تتصل جميعها بالشكوك والظنون التي تنشأ لديه وهو يستجوب الصبيان. والواقع فإن الحارس يقع ضحية الاحتمالات التي تثيرها في نفسه تلك الشكوك، وهو أمر يفضح الخروق الظاهرة بالنسبة له في سلطة الأمير الذي يعتبر هو آلتها التنفيذية، فسلطة الأمير يمكن استخدامها وإعادة استخدامها مرة أخرى حسب الموضوع المتصل بها. فثمة هامش سري يجري التواطؤ عليه بين الحاكم وآلة الحكم، بحيث إنه في هذا الهامش الذي يتسع أحياناً ليكون متنا قائما بذاته، يجري انحراف وتزييف لمضمون السلطة المعلنة للجميع. هناك تفاهم عرفي بين الحجَّاج وحارسه الممثلين لكل حاكم وآلة حكمه وهو ألاّ تمتد السلطة إلى المناطق الخطرة، إلى تلك الهوامش المؤثرة التي تقع خارج سلطة الأمير نفسه.

إن هرم السلطة يتركب من مستويات متدرجة ولا يمكن للحجّاج أن يتربع على قمته، إنه في حقيقة الأمر يحتل موقعا في أجزائه السفلى ومن هذا الموقع سيبني هرم سلطته الخاص. يقع خارج سلطة الأمير إذن مَن هم من أقارب (أمير المؤمنين) ومَن هم مِن (أشراف العرب) ومَن هم من (شجعان العرب)، وهي فئات تبدو سلطتها أوسع مما لدى الأمير نفسه إلى درجة يبدو أن الأمير هنا قد تحول إلى وسيلة

تنفيذية أمام هذه الفئات، شأنه في ذلك شأن صاحب حراسته. الصبيان الثلاثة وهم يرسلون إشارات مزدوجة الدلالة للحارس حول أصولهم، يستطيعون أن يكشفوا ذلك التواطؤ، والحقيقة فتنكرهم المزدوج يفضح الحارس والأمير وليس من حل إلا أن يمضي الحجّاج في الخضوع لسلطتهم هم وذلك بابتكار نوع خاص من التواطؤ معهم.

التواطؤ الذي يقترحه الحجّاج هو بذاته نوع من الانتهاك، إنه ينتهك قراره يضرب عنق كل من يخرج ليلا، وذلك حينما يسرح الصبيان الثلاثة، ولكن الأمر الذي يكتسب أهمية خاصة هو أن الحجَّاج لا يسرحهم بناء على ما صرح به فقط (تعجب من فصاحتهم)، ثم قال لجلسائه: (علّموا أولادكم الأدب فوألله لولا فصاحتهم لضربت أعناقهم)، وكما أن الصبيان أعلنوا شيئاً وأخفوا آخر في حوارهم الشعري مع الحارس، فإن الحجاج مستعينا بالأسلوب ذاته يعلن أمام المجلس شيئا لكنه يخفي آخر. وفي نهاية الحكاية ينضم الحجاج إلى الصبيان في أنهم يرسلون إلى الآخرين (الحارس+ المجلس) رسائل احتمالية، هم يريدون منها قصداً معيناً، ولكن أولئك يستخلصون مقاصد مختلفة، يقع الحارس ضحية الخداع البلاغي الذي يمارسه الصبيان الثلاثة، ويقع المجلس والحارس ضحية خداع الحجَّاج البلاغي.
في كل الأحوال يجري انتهاك متواصل لكل السلطات لكن (البلاغة) تمنع انفجار المواقف، وتوقف العقاب، فيطلق سراح الصبيان على الرغم من أنهم انتهكوا ثلاث سلطات متداخلة: سياسية، دينية،أخلاقية، ولا ترد إشارة إلى أن الحجَّاج عاقب حارسه بأنه انتهك قراره، لأن هنالك اتفاقا عرفيا بينهما لحدود سلطة الأمير، تضع لنا الحكاية الصبيان والحجَّاج في مستوى واحد. وأخيرا يبدو أن الحجَّاج قد وجد ضالته في أبناء الحجَّام والفوَّال والحائك، ومن الواضح أن هذه الفئة الجديدة من المرسلين (الصبيان + الحجاج) كانت تمارس انتهاكا أكبر بكثير مما تقدمه الحكاية مباشرة. إنه الاحتجاج ضد ثقافة البعد الدلالي الواحد للقول الأدبي. يظهر

تنازع ضمني لكنه فاعل في البنية الثقافية، فالصبيان يتنكرون في غلالة اللغة وإيحاءاتها، ينتهكون - قصداً - ضربا من الفهم للأدب، فهم يريد للأدب أن يقول قولا واحداً، قولا لا يحتمل التعدد والاختلاف. يمثل هدا الفهم الحارس، ولكن الحجَّاج سيطور هذه الوسيلة، فهو الذي ينتمي إلى النسيج الثقافي والشعوري ذاته الذي ينتمي إليه الصبيان، يتلاعب - مهتديا بالصبيان هذه المرة- بجلسائه، إنه يرسل رسالة ضمنية تكشف عن أصوله وانتماءاته كما فعل الصبيان، لكن قصور جلسائه يحول دون أن يفهموا مؤدى رسالته. يتشارك هنا مجلس الحجاج وحارسه في أنهما لا يستطيعان إلا الوقوف على ظاهر النص، ليس لهما القدرة على انتهاك يماثل انتهاك الصبيان والحجَّاج لكل مستويات السلطة والأدب، إنهم غير قادرين على تمزيق الغشاء الرقيق الذي يحجب المركز الدلالي للنص.

يتعمد الصبيان استثمار الإمكانات البلاغية للغة الخاصة، قصدت الشعر الذي هو في الثقافة العربية ألصق بالسلطة من النثر المتخيل الذي أقصي باعتباره وسيلة العامة للتعبير عن هواجسها، فاعتبر مكروها لمن فعله ولمن استمع إليه(10) ، وجه ذلك أن بواطن العامة مشحونة بحك الهوى كما يقول ابن الجوزي (11) ولهذا فإن قلوبهم إلى الخرافات أميل كما يقرر البيروني (12). ونواجه بأول مفارقة يمثلها الحوار بين الحاكم والمحكوم يستعين بالشعر الذي ينطوي على أكثر من مقصد، أما الحاكم فيستعين بالنثر. ومع أن الحارس لا يتلفظ علنا إلا بجملة واحدة (من أنتم حتى خالفتم الأمير؟) فإنه يخاطب نفسه سراً كاشفا عن مخاوف وتوجسات كثيرة. في كل مرة يستمع فيها إلى أحد الصبيان، يرجح فهما معينا لكنه لا يعلنه، إنه يراكم خطابه الداخلي مع نفسه لأنه يضيع وسط شبكة الاحتمالات، وفي النهاية يقرر أن يحضرهم إلى الأمير، وفيما تفرغ الشحنة النفسية عند الحارس، فانها تتشكل عند الحجَّاج الذي يستطيع أن يفهم مقاصد الصبيان. إن الحكاية تشير ألى أن الحجَّاج (تعجب من فصاحتهم) وهذا يعني أنه استمع إليهم جيداً، و(كشف حالهم). لقد

تمكن بوسائل أدبية من ذلك حيث عجز الحارس، هنا ينبغي علينا أن نعرف أن الصبيان أنشدوا أبياتهم الرمزية مرة أخرى في مجلس الحجَّاج. ولا يتردد هو الآخر في أن يماثلهم في إرسال نص رمزي يسيء فهمه المجلس، ويخدع بمظهره، كان الحجَّاج يوجه خطابه إلى الصبيان الذين يتشارك وإياهم وضاعة النسب والانتماء، فكما نجحوا هم في انتهاك سلطات تمارس إكراهاً، تمكن هو من انتهاك السلطة بمعناها المباشر، اختراق هرمها ووجد لنفسه، عبر أفعال عنيفة مرمّزة ، موقعا معروفا فى سفحها.

يظهر الازدواج أيضا في الموقف الساخر عند الصبيان بإزاء الموقف المأساوي عند الحارس. يغطي الصبيان انتهاكهم بأقوال تبعث الظنون، وبهذا فهم كائنات تعلن ازدواجها دون أن تعيشه، أما الحارس فيدمره الازدواج، لقد عبثت به الأبيات الشعرية لأنه أدرجها في سياق فهم مباشر ذي مستوى واحد، ولم ينجح أبدا - كما نجح الحجَّاج فيما بعد - في أن يفك رموزها، لما قال له الصبي الأول إنه«ابن مَنْ دانت الرقاب له ما بين مخزومها وهاشمها، وإن تلك الرقاب تأتيه صاغرة، فيأخذ من مالها ودمها»، رجّح فوراً أنه من أقارب الخليفة، فليس لأحد أن يكون كذلك إلا من يتصل بـ «أمير المؤمنين». لقد خدع بالسياق الظاهر للنص، ونسي تماماً سياق حال الصبيان السكارى في الليل. لقد غلّب ظنه بقرينة لها مرجعية تتصل بموقعه هو بوصفه آلة السلطة فأمسك عن قتل الصبي الذي كان يقصد شيئاً مغايراً في الحقيقة،- كان يقرّ ولكنه يوارب- أنه ابن حجّام، أليس الحجّام هو الوحيد الذي تدين له الرقاب مهما كانت ؟ أليس الحجّام هو وحده الذي يأخذ الأموال والدم بحجامته؟ وهكذا فإن الصبي يرسل على وفق سياق، في حين أن الحارس يفك الرمز طبقاً لسياق آخر. وما إن يقع الحارس في خطأ التفسير، إلاّ ويمضي فيه إلى النهاية، سيدرج إشارات الصبي الثاني في سياق يرجح أنه من «أشراف العرب»، ويقصي إمكانة أن تكون قرائن دالة على أنه ابن فوّال، وأخيراً لا يستطيع أيضا فك

إشارة الصبي الثالث الذي ينهمك أبوه في حياكته مستعيناً برجليه. وفي الحالات الثلاث يقوم الحارس بإحالة المقصد ضمن سياقات دلالية معينة على معان لم يقصدها الصبيان، ولكن طلباً للنجاة الذي لم يخل من رغبة في انتهاك السلطات التي أشرنا إليها كانوا يحرصون على وضعها أمام الحارس. وفي مجلس الحجَّاج يتكرر المشهد. الحجَّاج وحده يفهم مقاصدهم جيداً، أطلقهم لفصاحتهم، بالمعنى البلاغي للفصاحة، أي القدرة على تضليل الحاكم بممارسة لعبة أشد ذكاء من لعبته، أقرّ الحجَّاج بذلك، واعترف به وطابق بين نفسه وبين الصبيان حينما قال رسالته التي تعبر عن انتمائه، إنه هو الآخر يتلاعب ويضلل ويخدع.

في نهاية المشهد الثاني يظهر الحجَّاج بوصفه المؤثرفي ترتيب الأحداث كلها، وتُسهم وضعيته الخاصة، بوصفه حاكما وبليغاً وذا خلفيّات اجتماعية معينة في هضم الانتهاك الظاهري لسلطته، بعبارة أخرى يتقبل الحجَّاج انتهاك الصبيان لأن فعلهم في حقيقته مماثل لفعله، وبلاغة العنف التي مارسها، هي التي جعلته يندرج في هرم السلطة وأنها تماثل بلاغة الصبيان الذين دفعتهم أسباب كثيرة للانتهاك، وكما رغبوا في ممارسة لعبة البلاغة، كان هو سيد هذه الممارسة أيضاً. تكشف أبياته الأخيرة أنها موجهة إلى الصبيان أكثر مما هي موجهة إلى المجلس، و«الفتى» الذي يرد في سياق البيتين اللذين استشهد بهما، إنما هو الحجَّاج نفسه. كان رجلاً مغموراً يُعلّم الصبيان بالطائف، ومن الواضح أنه سعى لتجاوز وضعيته هذه التي يورد الجاحظ أن العرب يرون الحمق في مَنْ يحوك ويعلّم ويغزل(13)، ولم يستطع طمس هذه الوضعية التي كانت تُبعث في كلّ مرة كان يزداد فيها عنفه، وربما كان استغراقه في الانتهاك هو، فى جانب منه، هروب من تلك الوضعية، شأنه شأن الصبيان. وعلى لسان مالك بن الرَّيب، الشاعر الذي هلك في فتوح المشرق ، تروى الأبيات الآتية التي تهدف إلى إعادة وصل الحجاج بوضعيته القديمة، كونه معلم صبيان ودباغاً (14).

فـمـاذا عسـى الـحـجـاج يـبـلـغ جـهـده
إذا نـحـن جـاوزنـا حـفـيـر زيـادِ
فـلـولا بـنـو مـروان كـان ابـن يـوسـف
كـمـا كـان عـبـداً مـن عـبـيـد إيـادِ
زمـان هـو الـعـبـد الـمـقـر بـذلّـه
يـراوح غـلـمـان الـقـرى ويـغـادي

طوّر الحجاج عناصر ذاتية لتجاوز ذلك الانتماء، كان اتصاله بعمل يرى الآخرون أنه يورث الحمق أمرا مزعجاً بالنسبة إليه. كان مهموماً بالصورة التي ركّبت له بوصفه ينتسب شاء أم أبى إلى الحمقى. وعثر على وسيلتين توفران له إمكانة التخلص من كل ذلك، العنف والبلاغة، وقد مارسهما معاً منتهكاً باستمرار كل شيء، بما فيه أحياناً قراراته الخاصة. إلى درجة دمج بينهما، إلى ما يمكن الاصطلاح عليه بـ « العنف البليغ». وكان مالك بن دينار يكرر دائماً أن من يستمع إلى خطب الحجّاج، يقع في نفسه أنه مظلوم وهو ظالم، لبيانه وحسن تخلصه بالحجج (15).

يندرج موقف الحجّاج من الصبيان في سلسلة مواقف كثيرة تجاه من ينتهك سلطته. لم يكن الصبيان آخر من كشف الحجّاج عن مقاصدهم ، وسحر ببلاغتهم ، والتواطؤ معهم. كان يوقّر خصومه الفصحاء، ويتردد في معاقبتهم مثل الجارود بن أبي سبرة، أو يعفو عنهم مثل العديل بن الفرخ العجلي الذي امتنع عن قتله في اللحظة الأخيرة قائلا: «كان بيني وبين قتلك أقصر من إبهام الحبَارى»(16). ومرة قدّم أمامه رجل لتضرب عنقه، فقال للحجاج: «واللّه لئن كنا أسأنا في الذنب، فما أحسنت في العفو»، تمهل الحجّاج، وتذكر للحظة أنه بالغ فيما هو فيه، كان يريد سبباً داخلياً وأيقظته بلاغة الرجل ، فقال:«أفّ لهذه الجيَف، أما كان أحد يحسن مثل هذا الكلام! وأمسك عن القتل» (17).

يستأثر الصبيان والحجاج بأهمية بالغة في سياق النص، إنهما الفاعلان الأساسيان فيه، ويعاد توزيع الأدوار. ففي البدء يكون الحارس والحجَّاج ضمن فئة تمثل السلطة والنظام، والصبيان الثلاثة في فئة معارضة لنسق القيم بكل وجوهها التي تتصل بالفئة الأولى، وتنتهي الحكاية، وقد أعيد توزيع الوظائف والأدوار الفاعلة، يلتحق الحجاج بالصبيان، ويسعى ضمناً للتماهي في موقفهم، فيما يبتلع الحارس والمجلس الخدعة دون أن يفهموا التواطؤ السرّي الذي جرى بين الحجاج والصبيان. يمثل الحارس السلطة بوجهها المباشر المعتم، ويمثل المجلس ثقافة النخبة. وإذا كان الحجاج قد اخترق السلطة والثقافة كونه والياً وبليغاً، فإنه يكظم سخرية من هذا الانتماء المصطنع، موقفه من الصيبيان يفضح ازدواجه، إنه ما زال يحن إلى الاندماج غير المعلن بأولئك الذين ينتهكون منظومة القيم الخدّاعة، حتى التي يظهر هو على أنه مسؤول عنها.

إن التراسل الشفّاف بين الصبيان والحجَّاج فريد من نوعه، وبوصفهما فاعلَين رمزيَين في الحكاية، فإنهما ينطويان على تهكم لاذع وبليغ تجاه وضعيتهما الشخصية من جهة، والوضعية العامة من جهة أخرى، يبدو ازدواجهما مسوغاً، فالمواربة البلاغية في ظل التوتر العام، واحتكار الحقيقة، هي وسيلة المحكوم والحاكم.

٣-النتائج

يقتصر دور الإتليدي على رواية الخبر، وهو في الوقت الذي يدمجه في سياق الأخبار التي تكوّن متن كتابه، يحدد علاقته به بأنها علاقة إخباري بحكاية مروية، وهذه العلاقة الشائعة المعروفة في المرويات السردية والإخبارية العربية القديمة تمنح النص استقلالاً شكلياً، فالراوي المفارق لمرويّه يترك مسافة فاصلة بينه وبين مروياته، فلا يتدخل في أنظمتها السردية، لأنه ينسبها إلى غيره(18)، وذلك

سيبعده عن كل الإمكانات التأويلية اللاحقة التي قد تقوم قراءات لاحقة باستدراجها وتعويمها، وبهذا ينغلق النص على نفسه، ويحيل على مرجعياته الخاصة، فهو لا يعبر عن موقف فكري لمؤلف بعينه. وهذه العلاقة هي التي توفر إمكانة كبيرة لاستخدام المرويات الحكائية والإخبارية وإعادة استخدامها في كتب الأدب والأخبار، كما هو موجود عند الجاحظ وأبي حيان التوحيدي وابن الجوزي وأبي الفرج الأصفهاني والتنوخي والخطيب البغدادي وغيرهم. فما يقوم به هؤلاء هو اصطناع سياق يوافق من قريب أو بعيد المضمون العام للحكاية والخبر، دون أن يحمّلهم مسؤولية صدق محتوياته، وعلاقة هذه الحكاية بـ «الإتليدي» تندرج فى هذا النسق المهيمن في الثقافة العربية القديمة. وهكذا ما إن يتوارى الإتليدي إلاّ ويستقلّ النصّ بذاته، على الرغم من أن السياق العام الذى يرد فيه قد يضفي عليه دلالة خاصة. على أن تلك الدلالة يمكن استبدالها أو التخلص منها، إذا ما أدمج الخبر في سياق آخر أو جرى التعامل معه دون الأخذ باعتبار السياق الذي ورد فيه كما قمنا نحن بذلك هنا. وبذلك تنشط الفاعلية السردية والدلالية الذاتية للنص استنادا إلى التفاعل الداخلي لعناصره، مع الأخذ بالنظر أنه بالإمكان ربط ذلك بالمرجعيات الثقافية التي تحتضن النص بوصفه تعبيراً تداولياً يحيل على وقائع خارجية.

يكشف هذا النص ثراء الشبكة الداخلية التي تكوّن نسيجه، ومن بين مكونات تلك الشبكة تظهر الشخصيات بوصفها فواعل ترسل وتتلقى فينظّم بذلك التشكيل الدلالي للنص ، وتتعاقب ثنائية الإرسال والتلقي تبعاً لتبادل الأدوار التي تقوم بها الشخصيات ففي المرحلة الأولى يرسل الصبيان ويتلقى الحارس ، ثم يرسل الصبيان ويتلقى الحجّاج في المرحلة الثانية، ثم في مرحلة ثالثة يرسل الحجّاج ويتلقى المجلس والصبيان والحارس ، وكل مرسل لا بد قد خضع لوضعية التلقي قبل أن يمارس الإرسال ، فمادة الإرسال السردي تتشكّل من خلال التكلّم والإصغاء، على أن الشيء الذي ينطوي على أهمية بالغة في هذا النص هو محتوى الإرسال الذي يقوم بأجمعه على المواربة والتضليل، لأن المرسل يتقصّد أن يرسل في إطار سياق

له شفراته الخاصة، في حين يقوم المتلقي بالاستقبال وفق سياق مختلف له شفرات مغايرة. وهذه المفارقة المقصودة من قبل المرسل يراد بها فضح التواطؤ القائم في العالم الذي يعيش فيه المرسل والمتلقي، وهو في هذه الحكاية عالم الصبيان والحارس والحجّاج والمجلس، وبما أن كثيراً من الممارسات مسكوت عنها، ويمنع إثارتها، فليس هنالك وسيلة أفضل من اختراقها وفضحها بواسطة المواربة البلاغية التي تجعل صاحب تلك الممارسات يتشتت في تضاعيف الاحتمالات. وهذا الضرب من الخداع والتضليل يجعل المنفعل فاعلاً، والفاعل منفعلاً، فهو يقلب الأدوار فيظهر الفاعل متلقياً، بعد أن مارس هيمنته بوصفه مرسلا من قبل . وواقع الحال فإن الصبيان الثلاثة دخلوا أفق النص، وقد سموا بكونهم مفعولين، وعليهم تلقّي عقاب الحجّاج، إلا أن معرفتهم بطبيعة التواطؤات داخل منظومة السلطة، وبخاصة مكانة «أقارب أمير المؤمنين» «وأشراف العرب» و«شجعان العرب» جعلتهم على الفور يستخدمون المجاز، لتغيير وضعيتهم من منفعلين إلى فاعلين، دون أن يفهم الحارس سراللعبة المجازية التي كانوا يقومون بها، وحينما تلقى الحجّاج كلامهم، استطاع أن يفك رموزه لأنه عثر على سر الشفرة التي يستخدمونها، وفي هذه اللحظة تتعقد البنية السردية والدلالية للحكاية لأن التطابق بين الحجّاج والصبيان بلغ أقصى درجاته، وذلك أن الحجّاج سبق أن استخدم الأسلوب ذاته لتجاوز وضعيته قبل أن يصبح أميراً، وقد أفلح في ذلك حينما بالغ في العنف والفصاحة على حد سواء، وارتقى من كونه مفعولا ليصبح فاعلاً، ولهذا فسرعان ما كشف لعبة الصبيان التمويهية، وهنا جعل من حكايتهم ورغبتهم في قلب الأدوار قناعا للتذكير بما كان هو عليه وما صار إليه الآن، فيتوجه إلى المجلس ليجعل منه مستقراً لإرسال خطابه، ذلك المجلس الذي لم يظهر عليه أنه قد أدرك المعنى الخفي لرسالة الحجّاج ، لأنه ظهر كتلة خاملة تتلقى فقط اختراقات الحجاج والصبيان. وفي نهاية المطاف يكشف النص أنه لا يتشكل وعي بالعالم إلا استناداً إلى التناوب الذي تمارسه الشخصيات مرة بوصفها مرسلة وأخرى بوصفها متلقية.

الهوامش:

1 . عبدالله ابراهيم، المركزية الغربيّة (بيروت: المركز الثقافي العربي،1997)ص 358 .

2 . يورغن هابرماز، القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي (دمشق: وزارة الثقافة، 1995) ص 521- 522 .

3 . روبرت هولب، نظرية التلقي، ترجمة عز الدين اسماعيل (جده: النادي الأدبي الثقافي، 1994) ص 250-254 .

4. عبدالله ابراهيم، السردية العربية(بيروت: المركز الثقافي، 1992)ص13 .

5- G. Prince “Introduction to Study of Narratee “In “Tompkins” (ed) Reader-Response Criticism (London, John Hopkins University Press, 1980) p.7.

6- Seymour Chatman, Story and Discourse, (London, Cornell University Press, 1978) P.255.

7. Jonathan Culler, On Deconstruction, (New York, University Press, 1986) P.34.

٨- انظر كتاب « السردية العربية» وعلى وجه الخصوص الفصل 2 من الباب2 والفصل 2 من الباب3 والفصل 2 من الباب 4 الخاصة بالبنية السردية للحكاية الخرافية والسيرة الشعبية والمقامة. فضلاً عن المقدمة النظرية ص 9 - 17 ، والخاتمة ص 215 - 223 .

9. الإتليدي، إعلام الناس بما وقع للبرامكة مع بني العباس (القاهرة: المكتبة التجارية الكبرى. 1356هـ) ص 34 - 35 .

10. المقريزي، المواعظ والاعتبار بذكر الخطط والآثار (بيروت: الساحل الجنوبي 1959) 3:199 .

11. ابن الجوزي، تلبيس إبليس، تحقيق محمد منير الدمشقي (القاهرة: مطبعة النهضة، 1982) ص124 .

12. أبو الريحان البيروني، تحقيق ما للهند من مقولة مقبولة في العقل أو مرذولة (حيدر آباد: المطبعة العثمانية. 1958) ص 220 .

13. الجاحظ، البيان والتبيين، تحقيق عبدالسلام محمد هارون(القاهرة: مكتبة الخانجي، 1985) 1:249 .

14. البغدادي، خزانة الأدب ، تحقيق عبدالسلام محمد هارون (القاهرة: مكتبة الخانجي) 2: 211وثمة خلاف في نسبة القصيدة لمالك، فمنهم من ينسبها إليه مثل ابن قتيبة والمبرد، ومنهم من ينسبها للفرزدق مثل المرزوقي، وللبرج التميمي مثل ياقوت الحموي، ويبدو أن هذه الخلفية كانت شائعة، وكثيرا ما عومها خصوم الحجّاج، واهتمت بها المصادر القديمة (مثل : الكامل للمبرد 2: 104 ومعجم الأدباء لياقوت 7:291 والبيان والتبيين للجاحظ 1:249 ....الخ) ويضاف، إلى كونه معلم صبيان، ما كان يشاع عنه أنه كان دباغا، وإلى ذلك يشير كعب الأشقري في قصيدة منها البيت الآتي:

ورأى معاودةَ الدّباغِ غنيمةً　　　أيامَ كانَ محالفَ الإقتارِ

ينظر حول هذه التفاصيل : سرح العيون ص 170-171 .

15. ابن نباتة المصري، سرح العيون في شرح رسالة ابن زيدون، تحقيق محمد أبي الفضل إبراهيم (بيروت: المكتبة العصرية، 1986) ص 183 ويتردد هذا التأكيد في البيان والتبيين 1: 394، 2:193، 269 .

16. البيان والتبيين 1:392 .

17. م،ن 1:259 .

18. السردية العربية ص 220 .

تساؤلات الرواية العربية في حق الإنسان

د. محسن الموسوي*

تلجأ هذه القراءة في الرواية العربية إلى توزيع حضور الإنسان وحقوقه في ضوء الوعي وتحولاته، بما يحتم العناية بالمنظورات التاريخية لمثل هذه التحولات، التي تسقط نفسها بقوة على تمثلات الشخوص والمواقف، وكذلك على مفاهيم الطبقة والنوع والأمة في الحياة العربية منذ النهضة، وليس مستغرباً أن تتبدى السرديات العربية مقترنة بمثل هذه المراحل التاريخية، وكذلك بالتحولات الجارية في الوعي الثقافي - السياسي. وأبرز هذه المراحل مرحلتان، تختص الأولى بفترات الحماية والتبعية، وتعنى الثانية بظهور الدولة العصرية وبين المرحلتين ثمة ما يخص المجتمع التقليدي الذي يبدو امتداداً ساكناً لحياة التخوم العربية منذ العصر الوسيط. أما الدولة العصرية، فإن ظهورها يوجد مجموعة واسعة ومتناقضة من الردود والاستجابات وكذلك الارتدادات، أي تلك التي تنتمي إليها سرديات التوتر التي تعلن عدم كفاية الروي التقليدي، أو عجزه إزاء الواقع المضطرب.

وإذ تستعين هذه القراءة للمشهد الروائي بالتحقيب، فإنه التحقيب الذي يظهر من داخل السرد، انه رؤية السارد، أو الأصوات المتنافسة والمشتبكة، لمجموعة علاقات القوة والمسايرة، سواء ما يخص منها العلاقة بالآخر، أي بالمستعمر، أو المعنية منها بالعادات والتقاليد، لا سيما قضايا الشرف في المجتمع التقليدي. لكنها فوق هذا وذاك، تعترف بوطأة حضور الدولة العصرية الجديدة على مفاهيم المؤسسات وتقاليدها، وحقوق الإنسان ومتطلباتها. وإذ كنت قد كتبت في هذا الأمر حول نجيب

---

* استاذ الادب المقارن، قسم اللغة الانجليزية، الجامعة التونسية

محفوظ وأسماء أخرى، وتناول سماح إدريس بتفصيل أوسع «العلاقة الفعلية بين المؤسسة الناصرية ومجموع المثقفين المصريين»(١) وهي «ممثلة في الرواية المصرية» (ص١٢). فإن هذه الدراسة تحيل إلى المكتوب من قبل لكي تتمكن من المضي في تكوين مسارها الجديد: وفق التحقيب النصي، أي الذي تفرضه النصوص نفسها من الداخل، وما يستتبع ذلك من تنامٍ للعلاقات، وتداخل في المواقع، واشتباك في الأغراض. وحتى عندما تتناسل نصوص من غيرها - كما يتأكد لقراء آخرين من أمثال إدريس في ميدان العلاقة ما بين نصوص السجن والعذاب، وما بين محفوظ والتالين من الروائيين - فإن هذه الدراسة تتقصد التباعد عن هذه للمسك بأطراف مستجدة أخرى، غير متكررة، تفصح عن وعي متفاوت تحتمه التجربة الشخصية للروائي مرة، وتوتره إزاء الخارج مرة أخرى.

ولربما يبدو التساؤل عن الإنسان حضوره وحقوقه في الرواية العربية والسرديات الطويلة عامة، تفجيراً لمجموعة من المفاهيم المستجدة في أعقاب المدرسية القديمة التي تعاملت مع الظاهرة القصصية على أساس تمثيلاتها البادية وعناياتها الحياتية البينة. كما أن التساؤل عن الأمر يعزل الرواية ابتداءً عن غيرها من القصص الرمزي والخرافة اللذين ظهرا في الثقافات القديمة منذ أن وجدت مخيلةٌ الكتّاب في ضيق الفرص، وقتامة السلطة، وانفراد الحكام والسلاطين بالجاه والقوة نقضاً لشروط التعاقد الاجتماعي التي يلتقي عندها أبناء المجتمع، لا سيما أولئك الذين يتآزرون اتفاقاً وتضامناً حسب دعوة ما أو قضية أو فكرة يلتفون حولها، لإقامة ذلك المجتمع أو تلك الدولة. وما كان للمرويات الوسيطة أن تظهر في الثقافة العربية منذ مطلع القرن الثالث الهجري بهذه الكثافة والكثرة لولا أن يتوجه الرواة والحكاة إلى جمهور واسع مختلط قادم من التخوم نحو الحواضر، أو مقيم عندها على هامش مراكز السلطة والمال، ليتبادل الادوار مع شخوص هذه المرويات، مستمالاً عبر التخييل إلى ضروب من الأفعال والمواقف، ومتنقلاً في فسحة

الاستطراد الوصفي إلى تلك المواقع التي غالباً ما تكون بعيدة عنه واقعاً، قصية عليه، حتى وإن بدت محتملة مكاناً وجائزة إنسانياً، فليس الهامشي وحده هو الذي يستسيغ رحلة التماهي والعبور نحو مراكز السلطة والجاه، إذْ إن هذا المقصي خارج مركز الخطاب السائد أو النافذ يمكن أن يكون أيضاً محط شهية الآخر المكتنز بصنوف اللذة والمتخم بكثرة الوجاهة والجمال والمال. هكذا هي حكاية الحمال والبنات البغداديات، ومثلها حكاية المرأة الباحثة عن أقذر الناس ليوم واحد فقط. وشأن ذلك عشرات المرويات التي تجري فيها المناقلات ما بين المواقف والأدوار. فالمرويات قد تنحاز الى ما هو سائد، وتجتمع عنده لضمان حضورها وتداولها، لكن فجواتها الكثيرة غالباً ما تتيح قدراً كبيراً من الخرق الذي يضمن ضروباً من «العدالات الشعرية» والثأر التخييلي مما يعده السارد استغلالاً اجتماعياً أو انحرافاً عما هو متوقع أو مقبول، في حين تُبقي الخطابات الثانوية، وما تنطوي عليه الحوارات، وكذلك تعليقات الراوي، المجالُ مفتوحاً لتأويلات تتسع لفئات كثيرة من المستمعين والقراء.

الرواية والمثاقفة:

يمكن أن تتشكل السرديات الوسيطة داخل الذاكرة الجمعية أكثر من فعلها المباشر في الوعي المقترن بالرواية الحديثة: فالوعي العربي الحديث بدا منحازاً إلى الرواية الأوربية بوصفها ملحمة بورجوازية، أكثر من انحيازه إلى أية انتماءات أخرى إلى الموروث، لا سيما الشعبي منه، فمنذ أن تشكلت النخب الثقافية في عصر النهضة على هامش الفئات الوسطى المتنامية في الدولة العربية - التابعة، انساقت هذه النخب تلقائياً وبحكم الضرورة أيضاً إلى الخطاب السائد عربياً، أي ذلك المنحاز أصلاً إلى «الأدب الرفيع»، في حين حتمت العلاقة بالفئات المهيمنة في الدولة

الأستعمارية وكذلك بثقافتها النشيطة ضرباً من الانتماء الملتبس إلى الأنواع الأدبية السائدة، ولا سيما الرواية التي مثلت النتاج المرغوب بين الفئات العربية المدينية المتعلمة. وحتى عندما نعترف لألف ليلة وليلة بتأثير فعلي في تكوينات السرد الأوربي الطويل بصفتها «العرابة السحرية» للرواية الأوربية، كما تقترح مارثا بايك كونانت Martha Pike Conant (٢)، إلا أن علينا الانتباه أيضاً إلى أن مثقفي الثلاثينيات المبرزين كطه حسين وتوفيق الحكيم استعانوا بحكاية شهرزاد الإطار للإتيان بوجهات نظرهم بشأن مملكة الفن التي لا يجاريها الواقع، وهي وجهات نظر تستمد أصولها من تلك الانهماكات الجمالية المعروفة بين المثقفين الأوربيين منذ نهايات القرن التاسع عشر، كما أشرت في مكان آخر. (٣)

وهكذا، فعلى صعيد مناقشة حضور القيم والمفاهيم والناس في الرواية العربية، ينبغي أن نبقي الاعتبارات الخاصة بالمثاقفة والتفاعل قائمة، كلما جرت مناقشة التحولات في زاوية النظرة ولغات السرد والحوار الروائي. لكن هذه الاعتبارات لا تنقطع بتاتاً عما يفعله المكان والزمان في الرواية ، لا على أساس اكتناز اللغة بثقل المشهد أو حضور المصالبة اللسانية ما بين انتماء اجتماعي أو مكاني وآخر فحسب، وإنما على أساس تحولات الوعي وتغيراته، ما بين انبهار بالآخر وانتقاد له أيضاً. وهكذا، لا تبدو رحلة المثقف العربي سردياً إلى الحواضر الغربية تبضعاً واقتناء من مخزون الآخر المعرفي إلا عندما ينقاد الذهن مستسلماً إلى هناك وكأنه يكرر تبعية الدولة، قبل أن يصطدم بما هو أكثر تعقيداً من انهماكات الحب والشفافية الحضارية المثيرة. عند ذلك، قد تنعزل عنده الإشكالية الفكرية عما هو كيْد مصلحي تستنفر من أجله الجيوش والإمكانات الكثيرة التي قد يذهب ضحيتها العديدون ممن يألف ويعرف.

وهكذا تستعيد الرواية الواقعية الاجتماعية منذ نهاية الأربعينيات هذه العلاقة بالغرب في ضوء فرضيات مختلفة، كتلك التي يجتمع عندها الصراع الاجتماعي

والطبقي بذلك المواجه للمستعمر وقواته المحتلة في عدد من روايات محفوظ، كزقاق المدق والثلاثية مثلاً. وكلما تمكنت الرواية المكتوبة على أساس التمثيل الواقعي - الاجتماعي من فرز قوى الصراع، تبدى المستعمر منتهكاً لحقوق الناس والجماعات، والوطن. وعلى الطرف الآخر يستجمع الخطاب المضاد مجموعة من المفردات والشعارات، وكذلك الإحالات إلى فعل المستعمر وقواته وعملائه، لتتشكل المواقف الدرامية التي تزخر بها هذه الروايات. ولهذا نلتقي خطابين متصارعين، يتعالى في الوطني منهما وصف الانتهاك والجور، ويتبدى في الآخر عرض للغطرسة والغرور والاستغلال. هكذا تنفرز الخطابات والمواقف في رواية إحسان عبد القدوس الذائعة في حينه، أي «في بيتنا رجل»: فالرواية تعرض للشاب المثقف المعادي للمحتلين الإنكليز بوصفه البطل المرغوب، الذي تتمناه الفتاة المتطلعة إلى الحرية، في حين يستجمع السرد طاقته المثالية وشحنته الرومانسية لتصعيد قوة الموقف اللفظي الذي يتمظهر فيه هذا الاستقطاب. وبكلمة أخرى، فإن الرواية العربية تستعين بخطاب مشبوب بالعاطفة الحارة، كلما كان الخصم هو الآخر، ولذلك ينقاد الوصف طيعاً لهذا الخطاب، ما دام المستعمر دخيلاً غريباً مستغلاً ينهمر ضده لسان ذلق يلقى تأييداً واسعاً بين فئات القراء. لكن المستعمر ليس منتهكاً لحقوق الناس والجماعات وحده، فكلما تمكن الروائي من تجاوز الصراع المتقابل ما بين الأمة والمستعمر بصفتهما الكلية، تعقد الخطاب الروائي. ويمكن أن نتابع ذلك في الروايات الكثيرة التي ظهرت بالفرنسية والتي سعت الى التقاط أزمة المثقف، والروائي نفسه، في لحظة هذا الاستقطاب، أي عندما يتموضع الروائي داخل لغة المستعمر، فقد يعيد محمد ديب وكاتب ياسين ومولود فرعون، من بين آخرين، تشكيل لغة المستعمر، محملة بتداعيات وطنية عدة، محققين اختراقاً ما لهذه اللغة، لكن الروايات تنبني هي الأخرى على أساس الاصطراع ما بين مستغل دخيل وآخر وطني منتهك ومغلوب. أما صفة التعقيد في مثل هذه الروايات فهي تلك التي تخص

صوت الراوي كلما استدعته حال السرد إلى إعلان حضوره أو أزماته إزاء ازدواجية هويته: فما بين الرغبة في امتلاك لغته الأم واستلابه الثقافي في ظل الوضع الراهن تنشق لغة الرواية على نفسها لتدون عصابية ما، توتراً وانشداداً حادين، يفصحان عن محنة الكتابة المنتهكة كلما استساغ مستعمر المرحلة الماضية إحلال لغاته وأعرافه بديلاً يجتث الأهالي، وكأن كروسو، شخصية دانيال دفو في روايته المعروفة روبنسن كروسو، هو النموذج المقتدى بين المستعمرين والذي تؤسس له الرواية ابتداءً. إذ يكتب كروسو بلسان الآخرين من أمثاله أنه منح فيض كرمه لفرايدي المغلوب. فعلمه لغته بديلاً لتلك الرصانة التي جاءه بها، فيتعمد تابعاً وذليلاً، أن تكون كلمة الخضوع عنده هي الأولى التي ينطقها بالإنكليزية، أي «سيدي».

المستعمرون والأهالي:

لكن الرواية العربية، شأن الغربية، لم تكن غير رهينة زمنها في أغلب الحالات: فإذ يتيح الاستقطاب ما بين المستعمرين والأهالي تمييزاً حاداً وقاطعاً يجري وفقه استجماع شتى العواطف والإشارات والمواصفات، فإن الكتابة من إطلالة مستجدة متباعدة زمناً عن تلك المرحلة يمكن أن تتيح توسعاً ما داخل الخطاب الروائي. ويمكن أن نستقدم روايتين لهذا الغرض تتحقق فيهما انعتاقات نسبية؟ من ثنائيات الفاعلين التي سادت في الكتابة المعاصرة لدولة التبعية. إذ ظهرت رواية إبراهيم عبدالمجيد «لا أحد ينام في الاسكندرية» (القاهرة: الهلال، ١٩٩٦) بصفتها عبر - النوعية لتستجمع في داخلها مجموعة كبيرة من بلاغات الحرب الثانية، ومقتطفات الصحف والإذاعات، منشورة أو منقولة. وإذ تنقل هذه الأجناس المدخلة المتن القصصي، كان لابد من تجسير ما يتيح انفتاح الوثائق على القصة، أي تلك التي تخص صراع الثأر ما بين عائلتين من عائلات القرى المصرية التي تعد سردياً

بمنزله (نويات) الفعل التي تتعاضد معها مجموعة المحفزات - الروابط، أو الوساطات في تعبير بارت Barthes (٤) وهكذا، تأتي رحلات القطار ومجالسات الناس وكأنها انتقالات حوارية تربط ما بين هذا وذاك، فيصغي الشيخ مجدالدين إلى تعليقات كثيرة، يقول المسافرون فيها ما يعن لهم عن الحرب، شغلهم الشاغل الذي يقترن بتغيرات في وظائفهم ومسؤولياتهم، فـ «المشكلة أن هذه الحرب ستصل إلينا...» (ص ٢٧)، كما يقول أحدهم ، في حين يضيف آخر ساخراً «أقصد أننا منقولون للعمل بالإسكندرية نفس يوم هجوم ألمانيا على بولندا، هذه مسألة مقصودة، اتفاق مع هتلر» (٢٧). وبمثل هذه الوقفات والإشارات يجري تأكيد الرحلة من القرية إلى الإسكندرية، تلك التي تضم القروي «الشيخ مجد»، كما تضم موظفين يطالعون الصحف ويستمعون إلى الإذاعات. وإذ تستجمع الشخصيات بمثل هذا السبيل يصبح تسريب الوثائق والمعلومات عن الحرب مسوغاً ومطلوباً. وهكذا نعلم أن بريطانيا كانت « قد أعلنت الحماية على مصر، وراح الناس يشاهدون قطارات الجنود، وهي تمر أمام القرية، ويحكون عنها قصصاً غريبة» (ص ٣٠). وبمثل هذه الإشارة الأخيرة يجري فتح السرد على ما هو غريب، فتتدفق المعلومات والقصص، ليعلن بعضها، بدون تدخلات معلنة أو حادة من الراوي، أن السلطة التابعة أو المحمية تنتهك حقوق الإنسان:

«ونزلت قوات المركز والمديرية من البوليس إلى القرى تختار أفضل الرجال، تسوقهم إلى الحرب في البلاد البعيدة» (ص ٣٠).

ولئلا تفقد الإشارة وقعها أعيد ربطها ثانية بالمتن الحكائي، أي ذلك الذي يخص البهي، بطل قصة الثأر، في حين جرى تسريب رأي بين الأخبار يخص طبيعة الانتهاكات التي تتوكل بها السلطة التابعة لدولة الحماية «نسي الناس حكاية البهي، وتراجع الثأر بين العائلتين، وانشغل الناس بقصص (السلطة)، وما تفعله بالفلاحين، والشباب الزينة الذين اختفوا في ظروف غامضة، والرجال الأبطال

الذين عادوا من الحرب والذين لم يعودوا» (ص ٣٠). وبمثل هذه المناقلة ما بين معلومات وأخرى، وسرد وآخر، يجري رصف الحلقات المتعاقبة مرة والمتقاطعة عمودياً مرة أخرى للإبقاء على حكاية البهي والشيخ مجد مستدرجة لتفاصيل الحرب التي تتسبب في الموت والوباء والغلاء (ص ٣٤)، والقهر، ولهذا سيرى البهي، «فتنة النساء»، في «شبرا النملة» «فريقاً من جنود الهجانة فوق الجمال، يجرون فريقاً من الفلاحين المربوطين في حبل طويل».

وبينما كان يحيا فتنته مع النسوة من قبل اصطاده أحد الجنود هذه المرة، بهدوء قيده مع المقيدين. وهو بدوره لم يعترض. لم يسأل. لم يصرخ. ساقوه مع الآخرين إلى المديرية في طنطا، ومن هناك إلى معسكرات الجيش في القاهرة» (ص ٤١). لكن الروائي لن يترك هذا الخرق لحقوق الإنسان دون أن يلحق بالسرد السابق ما يمكن أن يتردد تعليقاً على لسان البهي أو غيره: إذ «خطفته (السلطة) ليخدم ويحارب سخرة في جيوش إنجلترا التي أعلنت الحماية على مصر» (ص ٤١). فالحماية لا تعني غير التبعية والاستعباد والذل والسخرة. والحرب التي تنقاد وقوداً لها حياة الأفراد، هي التي تتسبب في البطالة الجارية أيضاً. فإذ تشتد الصدامات «بدا العالم كله كتلة نار» (ص ١١٧). وهو أمر قد يقود إلى تفريق السرد الأساس، أي ما يخص «البهي »وشقيقه «الشيخ مجد»، لولا أن الروائي يعيد مذكراً بما يدور، فـ «في مكان مجهول منها – أي كتلة النار – يجري مجد الدين ودميان وعشرات مثلهما للبحث عن عمل» (ص ١١٧).

المرأة في المجتمع التراتبي:

وكما يتم تفجير نتائج الحرب في أكثر من مكان بقدر انتساب ذلك للسرد وعبوره نحو الوثائق والمعلومات والتفاصيل السياسية والثقافية المختلفة، فان الرواية تحيل

إلى موضوعات معقدة أخرى تخص وضع المرأة في المجتمع التراتبي، وكذلك داخل المنظومات الدينية والمعتقدات. وهي بهذا تحيل إلى وضع يجري استنطاقه بتعمق سلس من خلال تقنيتين سرديتين تتيحان التحرر من المباشرة وثقل التقرير، وتمكنان الرائي من التحايل على ما يعد عرفاً اجتماعياً يصعب النيل منه. فالرواية تبني وحداتها السردية الأساسية على التباسات الفتنة والغواية، فالمرأة الشابة، زوجة عبدالغني، هي التي يتهمها بالغواية «الخلايلة»، وكذلك أهل زوجها «الطوالبة». فالمرأة في المجتمع التراتبي هي الغاوية، وهو استناد يتعزز في الأذهان بعشرات الإحالات الدينية مروراً بحواء وزليخة. «هي التي أغوته. هي التي مدت يدها بالنهار يوم السوق، وسحبته من قفاه، وهو يمر أمام الباب، وأدخلته إلى الدار» (ص ١٩). أما هو فقد «سمعها صامتاً». وبمثل هذا التواطؤ مع سنن المجتمع التراتبي وأعرافه يجري تحييد السند، فتبقى مثل هذه الجمل السردية معلقة ما بين الراوي والآخرين. فالرواية تتقصد الانفتاح أمام الخطاب التقليدي الطاغي، ذلك الخطاب الذي تترادف إشاراته، وإحالاته نحو تفعيل متصاعد للمشهد، فيجري تحريض الزوج على القتل بقصد الاعتراف به ذكراً. ولم يتحقق القتل، لأن الزوج الشاب سيموت، في حين ستجن المرأة الشابة، ماضية خلف البهي. لكن التسليم بانتصار الخطاب التقليدي، بكل أعرافه ومنطوقه ومكنته، يعني هدماً للاعتبار الذي من أجله انشقت الرواية عن مثيلاتها الواقعيات - الاجتماعيات. إنها في عبورها النوعي ما بين المروي والموثق والمنقول والجاري على شتى الأصعدة السياسية والاجتماعية والدينية والاقتصادية لا تريد التسليم بالأمر الواقع: ولهذا كانت خدعة المحكمة الشرعية التي جرى تشييدها في القرية وجيء لها بالحكام والحرس وبكل ما يؤكد نفوذها الرسمي. لكنها سرعان ما تناقلت شكاوى ليست عادية من نساء متنفذات كخضرة بنت شيخ البلد التي تتهم زوجها بشتى الاتهامات، لتحصل على الطلاق وتغادر القرية. وجيء بأخريات من عائلات مرموقة، في حين كان أبو خضرة «يمشي

منكسراً في الطرقات»، إذ كيف يمكن لمجتمع تقليدي أن يسمح لامرأة أن «تشكو زوجها للحكومة، أي شجاعة، وأي كفر؟» (ص ٧٩). وجيء بالعمدة مرة لأن زوجه اشتكته أيضاً: «أنه لا يعاشرها بالمعروف ولا يعاشرها كما أمر الشرع، بل يعاشرها من الخلف!» (ص ٨٠). ولم يقدر أن يفعل شيئاً لزوجه، «الجميلة الغنية بنت الأكابر» (ص ٨١)، لكن أباها قال، «في الصباح نذهب إلى المحكمة، إذا كانت هناك شكوى قتلنا ابنتنا ويا دار ما دخلك شر» (ص ٨١).

وبالطبع، لم تكن هناك محكمة في الصباح. إذ تبين للخلق أنها خدعة من ترتيب البهي وخضرة قبل هربها معه بقصد إحراج القرية، بعاداتها وتقاليدها. إنها الترتيب اللفظي المنشق الذي يتحايل على الخطاب الآمر، كما أنها الخروج المؤقت الذي يقلب المفاهيم والأعراف.

والتقنية المذكورة تعتمد طقوس الخداع، ومساخر الاحتفال، لكنها في مثل هذه الرواية تعيد وضع مجموعة الأعراف والتقاليد موضع التساؤل من خلال المحاكاة الساخرة والتمثيل اللاذع: فالمرأة مصادرة الحقوق، تُعد الشكوى التي تظهر عنها خرقاً للصمت الذي أسقط عليها بصفته خضوعاً لابد منه أمام سلطة غالبة أخرى تستميل في داخلها ما هو ذكوري على أنه من أسس المجتمع المحكم. لكن طريقة الهدم التي تلجأ إليها تقنية التمثيل الخادع تتيح للروائى تكسير نواياه في اللحظة التي يجري فيها ضمان تهلهل الأعراف أمام الفاعلين أنفسهم على مستويات التجاور والاحتدام اللساني، كما تمثله المحكمة وتحقيقاتها. والمحكمة في مثل هذه الحالة هي وضع متقدم يستبق المجتمع الراكد زمناً.

أما التقنية الأخرى التي يتسلل خلالها هدم الأعراف فهي الرحلة الموضعية التي تعني الوساطة والحوار، كتلك التي يتكلف الشيخ مجد بها لإنقاذ الشاب رشدي مما يعده أهله عشقاً مميتاً قاتلاً: فرحلة الشيخ مجد لإقناع الشاب لا تعني غير كشف كنه هذا العشق، لكنها من الجانب الآخر تفسح المجال لمجموعة من الحوارات الخاصة

بحيلولة الأديان دون الترابط الأسري بين الأحباب، فالشاب المسلم يتهمه أهله بحب كاميليا، وهي كافرة في عرفهم. في حين يقصيها أهلها بعيداً لأنهم يرون فيه كافراً هو الآخر.

وبدل أجواء الصفاء السائدة من قبل ما بين عائلة كاميليا القبطية وعائلة القروي الشيخ مجد المسلمة حلت القطيعة ، لأن أباها ديمتري يرى أيضاً في الزواج من مسلم قطيعة ما بين الابنة وذويها حسب طبيعة الديانات. «لماذا يكون عليّ أن أحرم من ابنتي إلى الأبد يا شيخ مجد؟» (ص ٢٥٩). والروائي ليس في موضع من يدفع رحلة الشيخ مجد نحو الحلول التوفيقية السائدة في الروايات البورجوازية. كما أنه ليس بصدد أفعال الرومانس: فثمة ديانات تسقط حضورها على الأوضاع الاجتماعية كلما كانت العوائد تنتمي إلى بنى تقليدية محكمة. لكن ما تفعله الرحلة هو تفجير الحوار في الأمر، والتناقش في مستوياته ونتائجه. وهذا هو الذي يتحقق في الرواية. وبدل أن يصدر الروائي أحكامه ضد الأعراف والتقاليد التي تحول دون حق الإنسان في عواطفه وحياته الشخصية، جيء بهذه الأعراف بنية من بنى المجتمعات التراتبية، التي تمتلك حضورها القوي الذي يتعثر عنده العشق بصفته رغبة شخصية حرة. وتكمن قدرة رواية إبراهيم عبدالمجيد المذكورة في تقديم مستويات مختلفة لطبيعة التضحية بالرغبات الشخصية والأهواء والإرادات داخل المجتمعات المغلقة والتراتبية من خلال إحكام الترابط ما بين هذه المجتمعات وأوضاع التبعية التي جاء ذكرها من قبل. إذ إن الحماية تعني ضمناً خضوعاً سياسياً واجتماعياً، لكنه الخضوع الذي تتوالد داخله أيضاً بذور التمرد بين الفتيان الذين يرون في حضور الأجنبي امتحاناً لشجاعتهم ونيل حمايتهم لأهليهم. وهكذا، يبتدئ التقابل ما بين حامٍ وآخر، ما بين فتوة وغريب مالك للسلطة. ولمثل هذه الكتابة تنحاز رواية ياسين رفاعية القصيرة «مصرع ألماس» (بيروت: الأهلية للنشر، ١٩٨١، ط٢، الهيئة المصرية، ١٩٩٤).

الحماية الأجنبية والتباسات الثأر:

لا تعدو الرواية القصيرة أن تكون واحدة من تلك الحكايات الكثيرة التي تتكرر على ألسنة رواد المقاهي والأمهات عن الفتيان الذين يقاتلون قوات الاحتلال، وهكذا يجري تقديم الفتى ألماس على أنه «بعبع الطفولة، وكنا نهدد به» (ص٧): بينما يمضي السارد في تقديم ما يتيسر عن هذا الفتى، مشدوداً إليه، ما بين الخوف والولع: «وكنت أنا بشكل خاص، مولعاً به، رغم خوفي الدائم منه» (ص٧). لكن الرواية تعيد تكوين نقطتي التوتر فيها عبر مسايرة للخرق الجاري في متن السرد: فالشرف يلتقي المقاومة موضوعاً، لكنه ملتبس شأن المجتمع التراتبي نفسه. فإذ يتحرك الشخوص وفق الدفاع عن الشرف والانتصار لأبطال المقاومة المشلولين الآن من أمثال أبي الود، ثمة سخرية مفارقة مبطنة تعيد ترتيب السرد مضاداً للمنطق التراتبي السابق. وهكذا يقتل ألماس حسنية البلطجي زوجة المقاتل المشلول أبي الود عندما يتناهى إلى سمعه خيانتها له، ثم قتل خلّه أبا عجاج. وفي هذه الحال، يعتقد ألماس انه يذود عن المقاومة وشرفها بقتله لحسنية: «تصور.. أبو الود الذي ضحى بنفسه من أجل حماية البلد، من أجل حماية عرضه، تخونه مع أبو عجاج.. لذلك اتخذت قراري وحزمت أمري على قتلهما» (ص٢٢).

فالثأر يتحرك حسب محمولات تحيل إلى المقاومة ومفهوم الشرف التراتبي، وكذلك إلى تاريخ الفتوة. ولم يجر التساؤل في حقوق المرأة أو اضطرارها النفسي والجسدي. كما لم يقدم ألماس على مساءلة القتيلة: «لم أتردد، قبضت على خصلة شعرها وضغطت على رأسها حتى التصقت ذقنها بركبتي، وسرعان ما استللت خنجري وخرطته في عنقها وحززتها كما تحز السكين البطيخ. تركتها وهي تلعبط كدجاجة، وحتى أتأكد، عدوت إلى غرفة النوم، وكان واضحاً فيها كل آثار خيانتهما. خرجت مرتاح الضمير» (ص ٢٥). فالثأر والانتقام لشرف أبي الود هو انتقام

لضمير عام، لكن هذا الضمير ممثلاً بعقائد الفتوة عند ألماس لا يتحقق من مسوغات الفعل إلا بعد الفعل نفسه. وحتى عندما تم ذلك، فإن الروائي ينشق على معاييره باتجاه آخر يتيح تجريد الإنسان من إسقاطات العقائد والمؤسسات. وهكذا يحيل السرد إلى أبي العز، شخصية الرواية البديلة للروائي، وهو يستجمع ما يقوله أبو الود بعد مقتل حسنية: «أصلح الله ألماس، ما كان عليه أن يفعل ذلك، ربما ظلم، لم أقرب حسنية منذ عشر سنوات. ماذا كانت تفعل؟امرأة بعز صباها، نضرة كتفاحة، روح وجسد، ماذا كانت تفعل.. حسنية امرأة وهي بحاجة إلى رجل، لم أكن رجلا» (ص ٣٠). أي أن خرق الاعتبارات الاخلاقية التي يستند إليها الثأر والشرف في المجتمع التراتبي يتم عبر صوت آخر هو نفسه الذي يحيل إليه الفتى الفاعل عند التنفيذ على أنه مصدر الأفعال والمحمولات، الدوافع والقرارات، بصفته التجسيد الكلي للمجتمع المحافظ، اخلاقياً ومقاوماً للفرنسيين في آن واحد، لكن أبا الود يوضع سردياً في موقف المنشق على هذه الاعتبارات، فينقاد السرد إلى جادة أخرى، يخترقها التمثيل النفسي مباشرة من خلال التأكيد على تحرر الإنسان من القواعد والاعتبارات التي تفقد فاعليتها كلما زالت عنها مسوغات وجودها. إن شخصية الفتى المشلول، «أبو الود»، تنقسم إلى اثنتين، واحدة يختارها له المجتمع بفتيانه وقيمه التراتبية، وثانية يختارها لنفسه عندما يعي حق المرأة في الانسياق لرغباتها المكبوتة، اضطراراً أو اتفاقاً مع الزوج المشلول (ص ٣٠)، ويمثل هذا الخرق يؤكد السرد هذ الحق الإنساني بعدما يجري تشخيص عمى الثأر في سياق الاعتبارات التقليدية الدارجة والعمياء. وهكذا، ينتحر أبو الود خلاصاً من وحدته، في حين يحيا ألماس تأنيباً ذاتياً مكبوتاً يقوده إلى حتفه.

ويمكن أن تتعقد صفة الثأر عندما يستجمع السرد مجموعة من المكونات المدخلة سردياً على ما هو أساسي فيه بقصد إعادة حشد الاستقطاب والافتراق ما بين المجتمع التقليدي والمحتل الفرنسي: فإذ يقتل عبدو أخته امتثال لمبيتها خارج

المنزل حسب دفع من والده السجين، نعرف أنها قضت ليلتها مع الكولونيل الفرنسي. وبعدما يتأكد شقيقها من هذه الخيانة بتفصيل وصفي يستكمل ما كان ناقصاً في قصة الثأر السابقة، نعرف أن عشيقها الكولونيل يفقد زوجه التي تفر مع بائع الحليب السوري. وبمثل هذا التقابل، علينا أن نتأمل تعامل السرد مع حقوق الناس، وحقوق المجتمع. فالرسالة الآتية من الكولونيل تقول إنها المرة الأولى التي تقضيها معه امتثال تمهيداً للزواج منها. ويقول «عندكم شيء فظيع في المحاكم، ما تسمونه جريمة الشرف.. لكن، لو كان هناك عدل، لكنت أول من يجب أن يحاكم.. أنا قتلت امتثال...» (ص ٧٢). أي أن السرد يعيد تقليب الأدوار ليضع الشرف في المجتمع التقليدي في موضع الشبهة والتساؤل، بصفته اعتباراً ملتبساً. يتعامل مع الأفراد على أنهم دمى لا رأي لها ولا قرار. لكن رواية ياسين رفاعية في اعتمادها للتقابلات بين الأعراف والتقاليد والحضارات، تضع الكولونيل الفرنسي مقابل آخر خسر زوجه، أي خصيم الفرنسيين «أبو الود»، وفي حين يمضي أبو الود معترفاً بحق حسنية في استبداله، يقول الفرنسي أيضاً عن زوجه جوزفين: «من حقها أن تذهب مع بائع الحليب إلى قريته وبيته الطيني وفرشه البسيط»(٧٣). ولكن إذ ينساق الروي إلى التقاليد الرعوية تضحية بتعقيدات الحياة المعاصرة نراه أيضاً يدفع بأهالي البلاد إلى الموت والانتحار أمام بطش الأعراف، وكأنه يتآزر مع خطاب الآخر الذي يرى المجتمعات الشرقية أسيرة أعرافها، أو ذلك «ما تسمونه جريمة الشرف» كما يكتب على لسان الضابط الفرنسي (ص ٧٢).

ويحتمل السرد وقفات وتقابلات كهذه التي جاءت بها رواية ياسين رفاعية لطبيعة العقدة الصغيرة التي لا تحتمل تفعيلاً سردياً واسعاً يتيح مشاركة للشخوص في ضوء التغايرات السياسية من جانب والانتماءات الإنسانية من جانب آخر. وهكذا، تبدو قضايا الحقوق الإنسانية في مواجهة حالات الثأر والتباساتها محدودة هي الأخرى، على الرغم من أن الالتباس يمكن أن يغلف الرواية بكثير من المفارقات الساخرة.

وعلى خلاف «مصرع ألماس»، تتمكن رواية «النخلة والجيران» لغائب طعمة فرمان (بيروت: الفارابي) من عرض الاحتلال الإنكليزي للعراق على أنه انتهاك كبير لحقوق البشر في الكرامة والحرية. لكنها بدل أن تنساق إلى ذلك في ضوء محاور متقاطعة أو متوازيات صارخة ضمن ثنائيات الحق والباطل، الحرية والعبودية، أنا والآخر، وضعت تشكيلة التبعية ومعها صغار (البلطجية) نتاجاً طفيلياً لابد منه في ظل الاحتلال والفئات المحلية المستفيدة منه، وهؤلاء جميعاً يشتركون في الوليمة المنصوبة على حساب المغلوبين والآخرين الذين تفرزهم الأحداث والتناقضات ضحايا منكودين لواقع الحال. وكلما اتسعت الحوارات داخل «النخلة والجيران» تيسرت معرفة أوسع بأحوال الناس ومكابداتهم، من دون اقتحام حاد من قبل الروائي.

التاريخ مسترجعاً:

ولكن، وعلى الرغم من أن هذه الروايات تتسع لاحتواء مشكلة الصراع مع المستعمر في أكثر من وجه، إلا أن حدود الانشغالات الذهنية للروائيين، الفكرية أو الخاصة بالهوية، تُبقي الروايات عاجزة عن بلوغ التراجيديا الإنسانية. وحتى المرور على حالات المقاتل، الواضحة والملتبسة، يجري عابراً مرة، ومدعاة لانفعالات محدودة مرة أخرى. إن غياب الشريك – الفاعل، ذلك الذي يلتمسه هاملت أو تناجيه دوقه مالفي، يحول، في أحيان عدة دون استكمال اللحظة التراجيدية التي تستجمع طاقة التطهير وهي تستميل شراكة المشاهد أو القارئ، وغالباً ما يجري بلوغ موقف كهذا في الروايات التي تسعى إلى الماضي، فتجد في المغتصبين والولاة المخادعين فاعليها المضادين للبطولة، الذين يقدمون على الانتهاكات الإنسانية الكثيرة، التي تستفز التمرد. ففي روايات جمال الغيطاني كالزيني بركات (القاهرة: مدبولي،

١٩٧٥، الشروق ١٩٨٩) وفوزية رشيد في تحولات الفارس «بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٩٠)، لا يتحقق بناء الشخوص المواجهين للأبطال - الأنذال، أو مضادي البطل، إلا بعدما يتنامى الفعل، وتتكاثر تحولاته، وتتراكم مسوغات الارتداد، ومعها خبرة الشخوص - الخصوم الذين يعلنون في أكثر من مواجهة لفظية صريحة أنهم يرون في الغاصبين كذابين وأدعياء، وفي ورثة السلاطين والحاشية مستغلين يتسلقون على حساب طموحات الناس ورغباتهم. أي إن هذه الروايات تتسع للبلاغات المضادة للسلطة المستبدة أو المراوغة لأنها تقيم سردها حسب ما تمليه اكتنازات المدونة، والمدخلات الكثيرة على السرد الأساس، من رسائل وتعليقات ومجالسات ومطارحات، وهي المدخلات التي توجد تحريضاً واسعاً بين المتعلمين.

وليس مستغرباً بعد ذلك أن يظهر في هذه الروايات الكتّاب والمتصوفة دعاة للتحريض المضاد للسلطان الظالم، وليس مستغرباً أيضاً أن تستعيد رضوى عاشور قهر التاريخ لحملة الكلمة، وعشاق الكتاب، والذي يؤول إلى هوية، مفرداتها اللغة والكتابة والمخطوط والمدونة المجلدة. فالقوة الإسبانية المحتلة التي تمثلها محاكم التفتيش الإسبانية في رواية «غرناطة» (القاهرة: الهلال، ١٩٩٤) تعلن أقسى العقوبات لكل من يُبقي كل كتاب أو مخطوط عربي، في حين تأخذ سليمة عن جدها عشقها للكتب والمخطوطات التي تنفعها في التعمق في الطبابة والعلوم الأخرى (ص ١٥٤). فتغرق في القراءة، لمعرفة العلة البدنية، «فتخيب مرة وتصيب مرات» (ص ١٨٩) ساعية لدحر الموت «الذي يطول قادرٌ في كل لحظة أن ينزل سيفه المسلط ويطلق ضحكاته الظافرة» (ص ١٨٩). لكن العبارة التي ينوب فيها الراوي عن ذهن سليمة تجيء مليئة بالمفارقة الساخرة: إذ سرعان ما يأتي الموت على أيدي محاكم التفتيش التي ترى أن «جلوريا ألفاريز واسمها القديم سليمة بنت جعفر تمارس السحر الأسود وتقتني في بيتها ما يدعو إلى الشبهة من بذور ونباتات وتراكيب تستخدمها في إيذاء الناس..» (ص ٢٩٠). فالفتاة التي حرص جدها على تعليمها

لتكون «كنساء قرطبة العالمات» (ص ٣٠٤)، سرعان ما يجتمع ضدها المحققون، كما يجتمعون ضد أهل الفكر والمعرفة والعلم. وإذ تصغي إلى دفق الأكاذيب والاتهامات التي تجري على لسان القاضي، ينقل لنا الراوي «أنها قررت بلا تفكير ولا تدبير أنها لن تهين نفسها بالصراخ والتضرع أو حتى بالارتياع كالفئران في المصيدة؟ لن تضيف على المهانة مهانة، والعقل في الإنسان زينة والكبر في النفس جلال. بإمكانها أن تمشي الآن، كإنسان يملك روحه وإن كان يمشي لنار المحرقة» (ص ٣٠٧).

فرواية غرناطة لرضوى عاشور تحيي الماضي، وتستدعي تاريخ الأندلس، لكنها تضعه في دائرة أخرى تتوالد فيها وحدات السرد الفاعلة بوصفها منظوماتٍ تنداح عن كثب، كتلك التي تجتمع في داري أبي جعفر، وتتلمذ عليها حفيدته سليمة. وفي حين يشترط الغاصب على المقيمين التنصر والتنكر للماضي وإرثه ممثلاً بالمخطوط والكتاب، تقبل سليمة بالخيار الأول للتحايل في الإبقاء على الثاني، عارفة أن المحتل غارق حتى أذنيه في انتهاك حقوق البشر، وحياتهم، ولا مفر إلا بالمشاركة في الاحتيال عليه للإبقاء على خيط المدونة المتصل، مدفونة في الجدران والسراديب، كأنها الهوية - الرقية التي تطرد شر الإرهاب.

وترجع قدرة روايات غرناطة والزيني بركات وتحولات الفارس إلى أنها لا تتوخى المطابقة التاريخية، بقدر مسعاها لبناء صلة ما مع الحاضر على شتى الأصعدة الفكرية والسياسية والاجتماعية، وحين يتيح التسلسل الزمني تدفقاً حكائياً أساسياً ترتبط به وتتفرع عنه شتى الوحدات السردية، وتتحقق فيه انتصارات وانحيازات للزهاد والثوار والهامشيين والنساء العالمات،(٥) فإنه من الناحية النظرية يمكن الروائي من السيطرة على المدونة التاريخية، وتقليبها، وإعادة تشكيلها في ضوء رؤية متسلطة توهم بالموضوعية والتباعد الجمالي من خلال استراتيجيات تكسير النوايا التي جرت الإشارة إليها، ويتحقق الأمر بدرجة مقاربة عندما يتعامل السرد

مع المجتمعات الساكنة أو البطيئة الحركة، وتلك التي تخضع لاعتبارات ثابتة، كما هو الأمر في «الرهينة» للروائى اليماني زيد مطيع دماج (بيروت: الآداب، ١٩٨٤) وفي «المطلقات في الأرض والأرامل» أو «اهبطوا مصر» لمحمد عبدالسلام العمري (٦) أو «واو الصغرى» (بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٩٧) (من بين أعمال ابراهيم الكوني الكثيرة)، وكذلك «مدينة اللذة» لعزت القمحاوي (القاهرة: قصور الثقافة ١٩٩٧)، وروايات أخرى عدة، توحدها تمثلات حالات السكون القائمة أو المتصورة، الفعلية أو الوهمية، والتي تيسر للروائي هيمنة ما، لا يربكها غير ارتجاج القيم أو انشطارات الذهن عند الفاعل - السارد. أما عندما تتسلط نظرة ثالثة متباعدة فإن التفاصيل ينكشف بعضها على بعضها الآخر بحرية أكبر، تظهر فيها مساحات الانتهاك كأنها متواجدة بإرادة أخرى لم تخضع للتساؤل كثيراً من قبل، وحتى عندما يقترح المعمر «أماما» في واو الصغرى اسماً آخر غير اسم القبيلة المتقادم، واو، قائلاً إن «تان أمغار» أو أرض الزعيم هي التسمية المفضلة التي تليق بالمستقر الجديد، ثمة عادات واعتبارات متقادمة جعلت (واو الصغرى) تسمية دارجة، «لأن تجار القوافل، ومِلَل العابرين، كانوا قد نقلوا اسم (واوالصغرى) إلى أبعد الأوطان منذ زمن بعيد» (ص ٢٥٠). لكن المعمر أماما يقول، مؤكداً قوة الطقوس والعادات: «هل تريدون أن تسلطوا سيف الزوال على رأس وطنكم الجديد؟ ألا تدرون أن اسماً حمل هذه الأحرف الثلاثة لم يطلق على مكان في الأرض إلا حلت عليه لعنة الخفاء، وأدركه غول الفناء؟» (ص ٢٤٩).

هدم السكون التراتبي:

وبينما تتبني طاقة السرد على أساس سلسلة من التقابلات والتعارضات ما بين الطير والحرية، الشيخوخة والطوق والفناء، الشعر والتجدد، فإن الأعراف

والنواميس يحيل بعضها إلى بعضها الآخر لدرجة تؤاخي بين القدر والسجن والاختناق، هكذا هو مصير الشاعر، الذي اختاروا له أن يكون زعيماً لهم في الحمادة هناك لأنه «ابن أخت الفقيد الوحيد» (ص٤٢)، الخلف الذي لابد منه، قال لهم: «ولكني شاعر. والشاعر لم يصلح للزعامة يوماً» (ص٤٣)، فاقترحوا عليه أن يقوله سراً، كما يفعل الآخرون «يقولون الشعر سراً وينسبونه إلى الشاعرات أو الغرباء» (ص ٤٤)، وعندما عرفوا بأنه عاشق، أخبروه «أن قدر الزعيم هو أن يضحي حرصاً على مصير القبيلة، يضحي بالسعادة، كما ضحى بالعزلة، كما ضحى بالشعر يوماً» (ص ٤٧). وبكلمة أخرى فإن العادات والنواميس لها السلطة الأولى التي تسقط عن الزعيم المختار في المجتمعات التقليدية حريته وصفاته الشخصية، وما ينسحب عليه يجري على الآخرين بدرجة أو بأخرى، فالنواميس كالعادات تقصي الحق الشخصي، مستبدلة إياه بحضورها الضاغط، حتى عندما يعني ذلك فناءها المرتقب، كما تعرض لذلك تحذيرات المعمّر أمّامّا.

وكلما اشتمل السكون على الكبت، والصمت على المحذور، توالدت بذور الهدم، ولهذا فإن «الرهينة» لزيد مطيع دماج تقيم توترها على أساس هذا الاجتماع – المفترق. فالسارد هو الصغير الجميل الذي يتخذ رهينة لدى الإمام ونوابه لضمان ولاء الآباء. لكن صديقه الدويدار الذي يقوم بدور الخصي لدى الشريفة حفصة «أخت النائب المدللة والمطلقة» (ص ١٠)، يقترح عليها أن يؤتى به من السجن، ليكون بين حاشية أخيها النائب، وعلى الرغم من أن الدويدار، أي الصبي المستخدم لدى الأمراء والحكام، يتمتع بعلاقات واسعة مع النساء في دار النائب، ويعرف كثيراً عن الحرب الثانية والفوهرر وتعليقات يونس بحري من إذاعة برلين، إلا أنه هو الآخر يرى في وجوده مستخدماً استغلالاً له واستبداداً بحريته، وحرية البلاد (ص١٢. ١٣٥). وحتى الشريفة حفصة ترى في حريتها المحاصرة بالأعراف والتقاليد طوقاً لابد من الهرب منه، حتى مع الدويدار الجديد، أي السارد – الشريك

نفسه. وعندما يمارس صاحب السرد قدراً من العناد، إثباتاً لحريته، (ص ٤٧)، فإنه ينتهي إلى البوابة الرئيسية «حيث تقرفصت ومددت رجلي ليوضع حولها قيد حديدي» (ص ٤٧). أما ما يقوله لنفسه، وللقارئ، إمعاناً في تأكيد حريته فهو أن «السجين المقيد مرتاح أكثر ممن هم طلقاء بلا قيود في هذه المدينة، بل وربما في البلاد كلها» (ص ٤٧). لكنه سيتعامل بنفَسٍ مختلف عند إيراد سر رغبته في مرافقة الشريفة حفصة وبقية النسوة في زيارتهن لدار ولي العهد. فهو يريد أن يعرف استبداد ولي العهد، كما يقول، إذ سمع أنه «يحتفظ بهذه الحيوانات الكاسرة في مطابقها الحديدية المطلة على ساحة القصر لكي يتسلى بها عندما يلقي في بعض الأوقات ببعض من خصومه إلى أقفاصها، وأنه كان يتلذذ برؤية ذلك المشهد الذي تقشعر له الأبدان ويشيب له الولدان.. على حد تعبير جدتي رحمها الله» (ص٨٢). والتعبير الأخير ما هو إلا استدراك سردي يريد منه الروائى حرف المباشرة عن صوت السارد، أي المتكلم، واستعادة الروي إلى انتظامه الأسبق عندما اكتسب طراوته وتدفقه من خلال الكشف المتلاحق للحياة الخاصة لنسوة النائب. وعلى الرغم من أن ذلك الكشف لم يحقق نتيجة واضحة في تبيان رفض النسوة لما هنّ فيه، إلا أن التتابع التقريري، وما يشتمل عليه من فعل وحوارات، يُبقي تلك المساحة السردية مفتوحة أمام شراكة القارئ واحتمالات التأويل التي تحتمها مواقف هذا القارئ، ونوعه ومنطلقاته.

وتختلف العلاقة بين صوت الروي وبين الواقع المرجعي، أو الإحالي، كلما انشق المتكلم عن صوته، كأن السارد يتباعد عن حضوره، وانتمائه وشراكته، مطلاً على ذاته، منفصماً عنها، وملتحماً بها، كما يفعل عزت القمحاوي في «مدينة اللذة»: وهكذا تؤول المدينة إلى الند، الغريب، المرغوب، في آن واحد، يأتيها لتهيمن عليه، عارفة أنه المندس عليها والراغب فيها في آن واحد. «بعد ثلاثة أيام من وصولك ستبدأ المدينة في سؤالك عن اسمك وبلدك والغرض من الزيارة» (ص٧). فالمدينة

التي ينحدر نحوها ما هي إلا «بيضة عملاقة أفلتتها مخالب رخ وسط بحر من الرمال» (ص ٩)، لكنها «المدينة المتشامخة» على الرغم من ذلك، لا تعطيه إلا «المزيد من صمتها»، في حين لا يجد في استجابته نحوها غير «المزيد من جنونك»، كما ينشطر صوته مخاطباً إياه، وسيحيل الصوت إلى الكثير من الحكايات المتناقلة عن نساء محاصرات، منكودات، يبحثن عن اللذة، بطرائق مستجدة تأتي بها وفرة المال وقوة الكبح (ص ١٧). وبين الأخبار المنقولة والوصف وكذلك التمويه عبر الميثولوجيا المصطنعة والسحرية المندسة داخل التفاصيل يجري التنقيب في «سراديب أخرى تتصل بقصور السادة» (ص٢٩)، وكذلك القصر الذي يقيم فيه الأمير وهو «يضاجع ما شاء من النساء والغلمان» (ص٣٥). وإذ يتجاور الواقعي مع السحري يعبث الصوت الملتبس الذي يتلكأ عند عتبات الأخبار والمسموعات، بما يمكن أن يكون مسعاه لبلوغ تناقضات اللذة والعذاب، الاستهلاك والبطش، إن الجامع بين مدينة الأمير ومدينة الجن الموضوعة لأغراض الرغبات عبر الوهم والمشابهة هو السجن!! (ص٤٥): ويكفي أن نعلم أن كل ما هو إنساني مستنكر وممنوع، أما الانحراف عنه في تسميات أخرى متباعدة عن نواميس المجتمع التراتبي فهو ممكن ومقبول (ص ٥١).

ضروب التمييز:

لكن الصوت الملتبس يحيل على صنوف السند كلما أراد تكسير نواياه، مستعيناً بالخبر الديني مرة، لينسفه مرات، ويعيد تكييفه في سخرية مبطنة داخل نص ينبني أصلاً على أساس هذا التفاوت بين المرتجى والمستحيل، المرغوب والعسير، الظاهر والباطن، الادعاء والحقيقة، التصريح والدسيسة. فكل اعلان هو تسويف باطل يخفي حقيقة ما، جوهرها الجور والبطش. ولهذا يؤول النصب - اللسان

المتعالي داخل المخاضة، إلى شعار «يرفرف على علم المدينة» (ص ٥٧). ،واللسان هو رمز البتر والطمس، وغياب حرية التعبير، كما «يؤكد بعض المعمرين أنهم رأوا بأنفسهم أمر الجن عندما قطع لسان الهدهد وأقامه في هذا المكان يردد اعتذاره ليكون عبرة بعد أن تَقَوّل على الملكة وعرّض بها» (ص٦٠) لكنه شأن ما يستند الى قهر يفقد صفته الأولى، ليتحول إلى «باب» للتندر، تتيح الأقاويل المنقولة عنه اهتزازاً مستمراً في دلالاته. اما الاستنادات الأخرى، فتذكر عن حركة اللسان، وتلويه ما يمثل الهيمنة الكلية على الناس، أصواتهم، وأذهانهم وسلوكهم. أو أنه يمكن أن يكون بهذيانه المستمر صوتاً ناطقاً «بالأحلام التي لم تتحقق» (٦١). لكن الصوت الساخر سرعان ما يستند إلى سند آخر. فيحيل إلى انفراط المجتمعات المعلقة ما بين البحث السري عن اللذة وما بين متطلبات القمع التي تضمن السيادة التراتبية. وهكذا يأتي الصوت بسندٍ تالٍ، ساخر هذه المرة، يفيض بالتلميح إلى ما يقال عن ذلك البحث في إشباع اللذة. إذ «يقول أعضاء من جمعيات حقوق الإنسان ومكافحة التمييز ضد المرأة التي انتشرت مؤخراً في المدينة إن النساء عانين طويلاً من عنف الرجال الذين لا يتذوقون لذة اللعق فتضرعن إلى آلهة اللذة فأقامت هذا النصب اللسان اللعق – الذي – لأمر غير معلوم – فشل حتى الآن في إقناع الرجال بأكثر اللذات حناناً (ص ٦١، ٦٢). وكلما أكثر الصوت من إحالاته وأسانيده تخلص من ثنائيته وتحول إلى صوت محايد خارج النص. وبمثل هذا التحرر، يعاد تشكيل الكلام صورة مرئية تنقل نتائج الكبت، والبحث الصارخ عن اللذة المقصية، في تلاق متين مع البطش. فالملذة التي يبتغي الراغب بلوغها ماهي إلا «قصر فخم من ثلاثة طوابق، اسواره العالية بلا أبواب، وله مدخنة على شكل عرف ديك يتدفق منه دخان الرغبة مع رذاذ ماء الحياة المختلط بالدم» (ص ٦٥). وعلى الرغم من أن الرواية تحيي الالتباس كلما بلغت خواتمها، منقادة نحو ازدواجية الصوت عصابيته وهلوسته ورغباته المكبوتة وتهيؤاته، إلا أن رنين الصوت يبقى مع القارئ،

مؤكداً له أن تلك المتاهة - المدينة، تلك المساحة الشرسة والمرغوبة، القاتمة - المرعبة والتي ينحدر نحوها الكاتب مضطراً، فيها ما فيها من غرائب ومصائب، ولكن من يعرف عنها ما يستحق التصديق؟ إذ إن «أحداً لم يرجع من المتاهة ليحكي بالضبط ما حدث» (ص ٦٩).

ولا يلجأ محمد عبدالسلام العمري إلى مثل هذا الانفراط الصوتي، العصابية التي تجتث أحاديات التأويل، وتدفع بكل التلفيق والتقرير والمسموع والمنقول إلى داخل النص، كما يفعل القمحاوي، فالأخير دفع بالهلوسة إلى حوار متداخل، ما بين مرجعيات منظورة وأخرى متخيلة، علاوة على المسموعات.وفي حين جرى تقويل المشاهدات والمراجعات والمسموعات انسحب الصوت الى انشطاره، مانحاً تلك المواجهات ما بين القادم فيه والمدينة المختارة فضاءً حراً تنخرط فيه الكلمات خارجة على القانون، غائبة عن الطاعة، منحدرة في (الميثي) المفتعل. أما محمد عبدالسلام في «اهبطوا مصر»، فإنه بصدد صراع فكري وسياسي، على أصعدة المجتمعات والأفكار والدول. فهنا يقيم عبدالناصر، وهناك خصومه في مجتمع يتمترس بالتراتبية التي تبقي المستفيدين مطلين على الرعايا، متلاعبين بأقدارهم، ضمن شبكة واسعة من تراتب التبعية. وقد يلجأ عبدالسلام العمري إلى المبالغة ترسيخاً للسخرية المريرة، كما يفعل في «المطلقات..». فكثرة الزيجات، وتعدد نساء الحاشية، وبعدها كثرة المطلقات والأرامل، ما هي إلا منتوجات هذا المجتمع التراتبي. لكن العمري ليس معنياً بهذا الجانب فحسب، إذ حان له أن يجمع الخيوط ما بين مهندس معماري من مصر، عمرو الشرنوبي، وآمال من عائلة سعد الشريف، الطيار المضطهد لناصريته وفعله اللاحق، وعالم الرعايا. لكن الرعايا يمكن أن يكونوا الفقراء والأجانب والتابعين، وكذلك المطلقات. ولا يرى السارد في غير التقرير والحوار والرحلة سبله لبلوغ التسخيف والسخرية، كاستراتيجيات مكاشفة سردية تبلغ دواخل مجتمع معني برضا الجماعة المهيمنة. وهكذا تنشأ

مستعمرة (المطلقات) لحماية بقايا الزوجات من خطر المنافسة. لكن الرفاه الداخلي في المستعمرة، والتسلل المحتمل للرجال، لم يمنع الحس بالقمع والتمييز: «كانت ضمن رسائلهن الى حقوق الانسان رسالة عن كيفية مساعدتهن للحصول على أزواج، المكان أشد حصاراً وأكثر رهبة من السجون (١٥٨)، (المطلقات في الأرض والأرامل، أدب ونقد، ١٤ ، مايو ١٩٩٧)

وبينما تأتي «مستعمرة المطلقات» بمثابة المجاز الواسع الذي يخترق مجتمع التراتب في أكثر مناطقه حساسية، فإن تجربة الشريف من هرب الى مصر، وعودة وحصار، ومتابعة، وسجن تالٍ وتعذيب، هي التي تلتحم بالتقارير التي يتشكل منها المزاج المهيمن لهذه الرواية. وهكذا تحيل تجربة السجن شخص الشريف المذكور الى هيكل محطم: «بدا كشبح لما كان عليه من قبل، أنقص الجوع والمرض والتعذيب عشرين كجم من وزنه، وجعله التهاب في الشرج يمشي منحنياً مثل شيخ طاعن في السن، حطمت تجربة العنف الحواجز بين عواطفه، صار ينتقل من البكاء الى الضحك الهستيري فجأة دون مبررات.. (عبدالناصر.. القاهرة، ١٧٨ - ١٨٨. ١٩٩٧، ص ١٦١ - ١٦٢).

وفي مثل كتابة العمري التي يمضي فيها المهندس عمر متستراً كالنساء برفقة آمال إلى مستعمرة المطلقات، يتماهى الروائي بالناظر - المتفرج، مما يعني تسلط النظرة والصوت على ما يدور، فاحصاً وناقلاً، في حين يجري التعريف بالآخر عبر شذرات هنا وهناك، تعليقات وأفعال، وإذا يميل السارد الى إدانة الآخر، فإنه لا يمنحه فسحة كبيرة من الكلام، ما دام يحيل إلى أفعاله وشبكاته الكبيرة التي تجعل مساحة الآخرين تتضاءل باستمرار: «كان للشريف قلقه الخاص الذي صاحبه منذ مجيئه من القاهرة، كل من يتقرب منه ويتحدث إليه هو بالضرورة عميل للأمن العام وجاسوس (ص ١٦٣)، ذلك لأن المبدأ العام الذي يمضي وقفه الخطاب المهيمن ومصدره هو «ان العالم سيكون أفضل» لو «أن الناس تمت تربيتهم في

السجون» (ص ١٦٢). ومثل هذه التمنيات المعلنة داخل الخطاب الآمر أخذت تفلت من الوثيقة السرية، ومحاضر السلطة الكبرى، لتأخذ مساحتها في الخطاب المقموع الذي يتحرر عند الروائي كلما تماهى السارد مع منظور الروائى بدرجة أو بأخرى، فيمكّنه الأخير من التقاط ما يريد من الخطابات الأخرى، وخطاب الند الخصم بدرجة رئيسة. ومثل هذه الإعلانات المكينة التي يمضي وفقها سرد القمع، غالباً ما يستبدلها الفعل، كالسجون وصنوف التعذيب ومشاريع المحاصرة.لكن الروائيين يستعيدون أوامر التسلط والقمع عبر مجموعة من الاستراتيجيات السردية التي نجح فيها كثيراً جمال الغيطاني في تكويناته التاريخية المعروفة، كالزيني بركات (القاهرة: مدبولي ١٩٧٥، ط، الشروق ١٩٨٩) التي مرت الإشارة إليها. فهو إذ يستعين بكرنفاليات الانقلاب، المسيرة والاحتفال مثلاً، وكذلك بالأوامر المعلنة في الأسواق وأماكن التجمعات، ويتسلل نحو دواخل أطراف التسلط، ثمة تمنيات خفية يصطادها، تقبع في جوهر ذلك المعلن فعلاً والمكبوت صوتاً. وهكذا، تتكامل أفعال زكريا بن راضي في القمع والأذى مع تمنياته العميقة، تلك التي يبلغها الروائي في رواية هي واحدة من أبرز علامات التحول في الرواية العربية الحديثة:

«لو يجيء زمان يعرف بصاصوه كم من الرجال يضاجعون حريمهم، أي أطفال سيسكنون أرحام أمهاتهم. أي طفل منهم سيلد ويكبر، يثير فتناً وقلاقل.

هكذا يجتز الشر من جذوره قبل أن تنبت به جذور» (ص ٨٣)

وإذ يؤتى بالتاريخ مسترجعاً ومبنياً لتكسير نوايا الكاتب وتمكينه أيضاً من تسريب نقده للحاضر ثمة ما يحيل إلى الوضع الراهن عبر المشابهة والالتباس: فالخطاب الروائي وليد حاضره أيضاً، في حين تجري المجاورة بينه وبين النصوص التاريخية ووثائقها حسب ما تمليه مناطق القوة والضعف، المشابهة والمعاكسة، والتسلل في ضوء ذلك. لكن الحاضر الذي يحتم العودة إلى التاريخ في لحظة عنيفة منه مليئة بالتصفية والدمار، هذا الحاضر متهم في أكثر من جانب. إنه لم يعد (حاضر)

الصراع مع المستعمر وتابعيه، فذلك بات من شؤون الماضي، عندما تيسرت أمام وجهة النظر الروائية فرصة التسلط على الاستقطاب ما بين المعسكرين المتباينين. أما حاضر الدولة المستقلة، مهما كانت تبعياتها الأخرى، فإنه يوقع الروائي في محنة اختيار حادة وأليمة. فهل ينتصر لها وهي ما هي عليه من جور وتسلط واستئساد وتنكر للقيم التي جاهد الكتاب من أجلها، تلك التي قال طه حسين في «المعذبون في الأرض» إنهم أفنوا شبابهم ليروها (أي الدولة) مستقلة لهم ومنهم؟ هل يسايرها وضميره يوقظ عنده الحس بالتمرد؟ ثم، كيف يتعامل معها والنقد الذي ينال منها يجري التعامل معه بفعل مضاد عنيف؟ فهذا محفوظ يأتي بسلسلة من الروايات. كاللص والكلاب والشحاذ والسمان والخريف وميرامار وثرثرة فوق النيل وحب تحت المطر ليحيي في نسيج كتابته معارضة مبطنة للفئات المستفيدة، المتنامية، المراوغة، والمنتفعة، المتنكرة لماضيها وأفكارها، والمنحدرة بعيداً عن الجمهور الواسع، آماله ومشكلاته. ولربما لم تثر هذه الروايات معارضة حادة للانتهاكات، فليست الرواية بديلة للتحريض الحزبي أو السياسي. لكن الروائي قد يعرض للمحنة بمواجهة أخرى تستعين بالصحافة، والملصق، وكذلك بالمراسم والاحتفالات، لبلوغ مشكلة انفراط العقد المقدس ما بين الكتاب والدولة: هكذا تستميل الكتابة عبر - الأدبية كلاً من فتحي غانم ومحمد جلال، وكذلك عدداً ليس قليلاً من الأدباء التالين على امتداد الثقافة العربية، فالعقد المقدس لم يعد قائماً حالما جرت ممارسة القمع علانية ضد الكتّاب، وحالما دخل السجون كتاب وروائيون معروفون. وكان أن أخذت الكتابة أكثر من منحى، يزوغ عن البيانات والأدبيات السياسية بقصد تجنب المواجهة المباشرة من جانب، في حين يجري من جانب ثانٍ الاستناد إلى مجموعة من الاستراتيجيات التي تعرض لهذا الانفراط ضمناً أو مجاورة أو مراوغة أو حذفاً.

انفراط العقد المقدس:

وفي التمهيد لهذه القراءة في هتك العقد المقدس منذ التحرر الرسمي المعلن من التبعية السياسية، تجدر الإشارة إلى ذلك المقتبس من إعلان حقوق الإنسان الذي تصدر رواية عبدالرحمن منيف، «شرق المتوسط» (بغداد: دار الحرية، ١٩٧٧). ففي هذه الرواية تصدير مقتبس يضع الانتهاك الذي يتعرض له رجب في سجنه مقابل شتى الشعارات المعلنة، من قبل الدولة وغيرها. إذ إن «رجب »لا يدون غير عذاب متصل يعاني منه منذ اختلافه تعبيراً عن السلطة ووعده بالكف عن النشاط مقابل الإفراج عنه، وهو وعد يكتنفه الكثير من الالتباس، ويضعه وأمثاله عرضةً لامتحانات مؤلمة وعسيرة، على شتى الأصعدة والعلاقات. وهو إذ ينوب عن الروائي يرى الرواية التي يسعى لتدوينها شكلاً من عدة أصوات، خارجة على الزمن، ومعنية بما هو هام ومزعج (ص١٦٢). إنه، وهو يختار حياته مثقفاً مواجهاً عارفاً بانفراط العقد المقدس يضع نفسه بالضد من كثير من مثقفي محفوظ، باستثناء المريدين الملتبسين من على شاكلة سعيد مهران في اللص والكلاب مثلاً. كما انه يحدد حضوره عبر الانتماء إلى مدونة أكبر، تستجمع في داخله العديدين من الكتاب بدءاً بسقراط ومروراً بابن المقفع وابن مقلة.. الخ. وهو من الجانب الآخر يتقاطع كلياً مع خليل، مثقف غانم الدباغ في روايته «ضجة في الزقاق» (بغداد: مطبعة الأديب، ١٩٧٢): فخليل شبيه فهمي في ثلاثية محفوظ، لكنه يتماهى مع منصور باهي في «ميرامار» أيضاً. إنه متوالد عبر تمثلات كثيرة للواقع، منحاز لأسرته وارتباطاتها، لكنه يقاوم نذالة الاعتراف على الآخرين. أما سياق حضوره فهو التردد، سمة المثقف الهامشي: «زجوا بك في الموقف دون سبب.. دوامة المظاهرة دفعت بك إلى قلبها.. وأنت إنسان على الهامش.. تعيش أبداً في حواشي الأمور، اندفع قليلاً.. ابعد قليلاً.. ابعد قليلاً من دوامة الهلع ليصبح سرابك حقيقة» (ص١٥٥).

وهذه الهامشية الفكرية والوجودية لها معادلها في المدونة، أي الحذف والتململ في النص. إذ تحيا كاموية الشخوص داخل حوار ذاتي يفشي سره في اللحظة التي يعلن فيها هزيمته. وبمثل هذا المدخل أيضاً بمقدورنا أن نقرأ محاكمة يوسف النجار لكتابته في رواية ابراهيم أصلان «مالك الحزين» (القاهرة، ١٩٨٣، طبعة دار الآداب ١٩٩٢). إذ يمكن أن تتكاثر الكلمات وتتداخل كلما ارتجت عليه الأمور، لكنه يمكن أن يمنح اللحظة التباساتها، وهو يلقي بتبعيات هذا الحشد من التساؤل الذاتي على سكره، أو تعبه، أو جرحه، تاركاً للقارئ أن يستنتج ما يشاء حول معنى هذا الدفق من المحاكمة الذاتية. فلماذا «لا يكتب كل شيء. نعم. لماذا لا تكتب، وتقول؟

لأنك لم تعد أنت؟

ولأن النهر لم يعد هو النهر؟

وشعر بالحزن وهو يقول نعم. لأنك لم تعد أنت» (ص ١٤٦)

وإذ تلجأ الرواية إلى جزئيات الحياة المحلية في الحارة، فإن الذهن البديل للروائي الذي يحضر داخل النص، يلملم الجزئيات مرة، ويتركها تنفرط مرات، واضعاً نفسه قيد المحاكمة. فهل هو الجبن؟ أو الخوف؟ أو التفكير؟ أو هل يوجد مسوغ لهذا الحذف على شتى الأصعدة؟ ولعل النقطة التي يجتمع عندها السؤال في ذهن يوسف النجار هي تلك التي تؤرقه باستمرار كلما تذكر حشد الطلبة في ساحة الميدان، بينما يبدي الرجل ذو الشعر الأبيض دوراً آخر، يتوخى التهدئة، ومن ثم انفراط الاعتصام. والصورة المتبقية هي تلك التي يقوم فيها الرجل بمحاورة الطالب مجادلاً اياه «أمام الناس بصوت هادئ حول ظروف البلد والاحتلال الذي يستدعي من كل واحد أن ينصرف إلى عمله بينما عيناه المفتوحتان عن آخرهما تحدقان في عيني الطالب وقد اشتعلتا بكل ألوان التحذير والوعيد» (ص٧٨). والروائى ممثلاً بيوسف النجار ليس معنياً، بمواقف محددة، لكنه يصغي إلى هذا،

كما يصغي إلى الآخر، وسيخبره صديقه عبد القادر أن هذا الرجل هو من أفراد المباحث (ص ٧٩). أما الرواية، منثالةً في ذهن يوسف النجار، فإنها تقيم حضورها اللفظي على أساس مساءلة الذهن لنفسه عن سر تغييب مثل هذا المشهد في كتاباته، «كتبت أشياء ولم تكتب أشياء» (ص٧٩). فالمشهد المذكور يظهر فيه الرجل مرسلاً لبلاغ السلطة، لكن ثمة تردداً يدفع بهذا المشهد إلى خارج المدونة التي هو بصددها الآن. أما المحاكمة الذاتية فما هي إلا مراوغة أخرى، تشييد لفظي مستجد لملء فراغ ملتبس، وبمثل هذه المحاكمة للذات يجري استدراج المحذوف ووضعه ثانية داخل النص.

وبكلمة أخرى، فإن الرواية التي تحاكم الحاذف والمادة المحذوفة من المدونة، تأتي بهذه الأخيرة عبر هذه الاستراتيجية المراوغة. فتعرف عن يوسف النجار أنه في النتيجة شريك في التمرد والرفض، لكنه لم يكن طرفاً أساسياً فيه. كما أنه يكتب عن شيء ويهمل آخر (ص ٨٠): كتبت عن ذلك ولم تكتب أنك حاولت أن تشاركهم ولكنك لم تقدر أن ترفع صوتك بالغناء وقلت لنفسك ما الذي يمنعك؟» (ص٨٢).

فالنجار تستميله الرغبة في المشاركة الكلية، لكنه يستمال أيضاً بالخطاب الآخر الذي يرفض التمرد والاعتصام والإضراب. ولم يحل تردده دون النزف الذي تعرض له بعد جرح طارئ على هامش المواجهات بين الأولاد والعسكر. ولهذا كان قد «تمنى أن يكتب كل شيء. يكتب كتاباً عن النهر، والأولاد، والغاضبين وهم يأخذون بثأرهم من فاترينات العرض وأشجار الطريق وإعلانات البضائع والأفلام» (١٦٢).

وبمثل هذا التنقل في الذاكرة وعين الكاميرا كان يبصر الأمور كما يتسع لها بصره، ويسمعها كما يتاح له. غير منقاد لموقف فكري محدد يجبره على الحذف أو إسباغ المثالية على الطرف المتمرد، لكنه من الناحية الأخرى كان ينقب أيضاً في الموجودات على الأرصفة، ومن بينها أغلفة العبوات واسطوانات من الكرتون

مصنوعة في أمريكا يتم رميها باتجاه الأولاد:« كان العساكر يقذفون بهذه العبوات ناحية مداخل المدينة والأولاد يلتقطونها وهي مازالت تدخن ويلقونها إلى العساكر مرة أخرى (ص ١٦٠). جمع يوسف النجار من هذه وتمعن طويلاً فيها، قارئاً عليها مصدر صنعها. وبمثل هذه المتابعة يستعيد يوسف إلى النص ما بدا محذوفاً منه، أي أن الأولاد هم الضحية، وكذلك الوطن، إزاء اتفاقات مع قوى مشخصة لها مصلحة في هدم الديمقراطية والحياة الحرة.

وليس إبراهيم أصلان وحده الذي يدفع ببديل السارد، أي يوسف النجار، إلى الالتفاف على المعادلة اللفظية لمرجعياته الواقعية بمثل هذا التساؤل عن المحذوف بقصد إعادة وضعه ثانية داخل النص، فثمة كتابات كثيرة تحكي الانتهاكات المتكررة، ولكنها تلجأ إلى مراوغات سردية نشيطة كلما كان صاحب الفعل أو ضحيته كاتباً أو متعلماً. ففي قصة يوسف القعيد الطويلة، «مرافعة البلبل في القفص» (القاهرة: الهلال، ١٩٩١) يتحايل القعيد على قضايا الانتهاك عبر ما بعد - حداثية النص، انعكاسه الذاتي، الذي يتيح للكاتب أن يقيم مع الأشخاص الآخرين، في محاكمة، تستجمع فيها عوامل خرق الحريات. لكن القاضي الجديد يقاوم الضغوط المطالبة بمصادرة كتاب معين (ص ٥٦)، كما أنه يتنحى عن البت في كل ما يقيم معه جسراً موصلاً، في الحياة والحب والجمال قد يحول دون بلوغ قرار محدد. أي أن القضاء يعاكس الادعاء والنيابة، ويتماشى صوتاً مع صوت الكاتب في شد ثابت لمواجهة الجذب المضاد. لكنه، شأن الكاتب أيضاً، يخشى الانتماء القاطع إلى ما يحب.

انتهاكات بالجملة :

وبتوسع أكبر يقدم أحمد المديني على تكوين مجموعة من استراتيجيات الكتابة

لاستعادة قضية الانتهاك إلى أولويات الاهتمام. فالكاتب الحاضر صوتاً يتعامل مع ما لديه في «حكاية وهم» (بيروت: الآداب، ١٩٩٢) على أنه «تيه»، تجتمع فيه وعنده تباينات في الرأي يخشى سردها لئلا يوصم «بالتخريف» أو «بالهروب من مسؤولية الرواية» لأن «الرواية» ما هي إلا ورطة، وهناك هاجس يصيح به «مالك وهذه الورطة» (ص ٧٨). وهكذا يحيل إلى رواة، «أربعة أو خمسة» يجد أنه «محشور معهم ولا حيلة لي فيما جرى ويجري إلا وصل ما انفصل وفصل ما اتصل» (ص٧٩). وبمثل هذا التباعد المعلن مرة، وبادعاء الهلوسة أو الفتنة (ص٣٣) مرة أخرى، يتمكن المدينى من بلوغ الانتهاكات الخطيرة لحقوق الإنسان. فالمراوغة لا تتيح له استدراج كلام المخبرين الثانويين فحسب كحارسة العمارة التي يقيم فيها (ص ٤٢ – ٤٥)، وإنما تمكنه أيضاً من التقاط أنفاس العسس (ص ٦٤ – ٦٦)، والمحققين الذين يستنطقون الأحلام (ص ٦٧). كما أن الرواية بهذه الأصوات المتداخلة كهلوسة المجانين بلغت مجريات ليالي التفتيش والموت، إذ «لا ضابط للموت ولا لعدد الأموات»، لكن الناس استمروا شهوراً يخافون لأمر ما الخروج ليلاً، «بينما» روى شهود عيان أنهم شاهدوا قوات غامضة تجوب الشوارع لا هي بالشرطة ولا الدرك ولا الجيش» (ص٨٦) وفي حين تكثر الهلوسات والأقاويل عن مثل هذه الانتهاكات التي تشبه أفلام الرعب (ص٦٢)، تجتمع خيوط الحكي مرات عدة عند قضية سجن الأستاذ (ص ٨٧ – ٨٨)، وكذلك مطاردته ومقتله بعد حين (ص ٨٩ – ٩٢). لكن «حكاية وهم» لا تريد التسليم بتقريرية ما على أنها أمر واقع، لا بسبب التعالي على هذا الواقع، ولكن لأن ما يتأتى عنه من بلاء يحيط بالناس يصعب تصديقه، كما يصعب نقله. ولهذا، تتعدد روايات اختفاء الأشخاص (ص ١٧٠)، وهي واقعة فعلاً (ص ١٤٠)، أما سكان المدينة أو المدن فيتواطؤون على الصمت خوفاً وذعراً (ص١٤ – ١٥). وعلى الرغم من سلسلة المراوغات التي يلجأ اليها صوت الكاتب، إلا أن الإشارات المتكررة إلى حوادث بعينها، تخص الاضطهاد والمطاردة والقتل

والاختفاء، وتجعل هذه الوقائع غير اللفظية مادة روائية كثيفة تخدم سلسلة التكرار والإشارة المعتمدة في جعلها سرداً أساسياً لا يفارق مخيلة القارئ.

أوراق التحقيق السياسي:

وتختلف القضية عندما يصار إلى سارد – متكلم، يترك لنا أوراقه لنقرأ عنه، كما يجري في رواية «الزهر الشقي» لعزيز السيد جاسم (القاهرة: الهيئة المصرية، ١٩٨٨): فالسارد – المتكلم هو الشاعر والرسام وائل الجابري. إن المثقف صاحب الرأي لا يدعي البطولة، لأن الحياة الماضية تحتمل الهوى والمزاح، «لكنها بدت، فيما بعد نوعاً من البطولة» متسائلاً عما إذا كان السر في هذه النظرة «خوفنا الجديد الذي ننظر منه إلى ماضينا الذي لم نكن نخشى فيه أحداً (ص٤٦). فأحداث الماضي تضمنت الإبعاد والنفي إلى المدن النائية، كما يحكي لنا عبر حكاية لصديقته منى، صاحبة الثقافة الماركسية العميقة والرغبة في معرفة فعل الثقافة في السلوك (ص ١٩٠). وعندما كان الشرطة يسحبونه من قيوده وقع على الأرض، مكبراً بصوت عال، استدرج الناس إليه، وهم «يمسكون بتلابيب رجال الشرطة» (ص ١٩٢). أما عندما كان يرسم على ورقة لديه لمدينة أخلاها الناس، رست في ذهنه منذ الطفولة، سأله أحد الشرطة: «أعوذ بالله.. أين الناس؟»

أجابه مغمغماً «في المعتقل» (١٩٣)

لكن هذه المشاهد لا تعني كثيراً أمام جلسات التحقيق التي تعرض لها الرواية، فكل قادم إلى المعتقل يراد منه الاعتراف، وكل من يثبت شيئاً من الصمود، يعلق على «عامود حديدي» وتقطع أصابعه «واحداً بعد الآخر» (ص١٩٧). وتمضي منى في استدراج المزيد من السيرة الشخصية الماضية لوائل الجابري، حتى يبلغ غرفة المحقق، وما يرافق ذلك من اعتداء وإهانة نفسية وجسدية. وعندما رد تلقائياً على

المحقق، (تناوشته) العصي والهراوات والأيدي العاتية: «وعندما هدأ البحر الدامي رماني إلى القبو البعيد.. أين كنت؟ إنه ليس البحر.. الدم يغطيني وأصابعي متورمة ، ورأسي ثقيل.. ثقيل.. وشاهدت من بين عيني المهروستين كائناً يدخن سيكارة ويرقبني.. أخذ يقهقه ساخراً: ها.. استعدت وعيك.. أنت تستحق الموت لولا ضرورة التحقيق..» (ص١٩٩). ويعد مشهد التحقيق من بين المشاهد النادرة في الرواية العربية (ص٢٠٢ - ٢٠٤)، فالمحقق مجرم عتي، والمثقف السجين بعيد عن (الحزبية) وما يستتبع ذلك من كيد مضاد، ومطالبة بالاعتراف. وينقل السارد عن المحقق أنه قال «لقد كثرت الشائعات التي تقول إنك تمارس السحر أو التنويم المغناطيسي.. وقد اعتذر عن التحقيق معك بعضنا.. أما أنا فقد كانت أمنيتي أن أحقق معك. وألهو بك، أقطعك من الحياة كما أقطع (زراري) هذا! ويضيف وائل معلقاً: «وكأي أحمق معتوه، قطع (الزرار) من قميصه فظهر جزء من ثديه.. (ص ٢٠٢)، أما ما يريده المحقق فهو ما يسميه بـ «مخبأ المطابع السرية» (ص ٢٠٢) التي لا يعرف عنها الجابري شيئاً. ولا ينتهي الأمر عند هذا الحد، فالاعتقالات مستمرة، والمطاردات لا تنتهي: «عمر يبتدئ وعمر ينتهي بالإضبارات والتواقيع وأخذ بصمات الأصابع، والملاحقات في البيت وفي الدائرة وفي الشارع، وفي السجن، وفي كل زاوية وشبر من هذا البلد» (ص٢٠٨).

فثمة وقائع كثيرة في الرواية عن سجن مئات الشباب، من الذكور والإناث، لآرائهم السياسية (ص٢٠٩ - ٢١٠)، وثمة اعتداءات على أهل هؤلاء، وطرد من الوظيفة، ودسائس لإضعاف الخصوم، وشائعات، في حين «تصبح المؤسسات السياسية هذه جزءاً من الطبقة الجديدة التي تمتد من الدائرة إلى البورصة، إلى الشارع التجاري، إلى الماخور، عبر قنوات مختلفة...» (ص ٢٤٨). أي إن رواية «الزهر الشقي» لعزيز السيد جاسم نادرة بين الروايات العربية لأنها لا تأتي إلى الوقائع غير اللفظية على أنها سجل يتناقله الناس، وإنما هي رصيد حقيقي للكاتب، حياته بين السجون

والمعتقلات، ومشاركاته الكثيرة في إبعاد الضيم عن العجائز، أمهات المثقفين والسجناء، وتجربة حبه الشقي لنساء نادرات، فالمرأة التي يلتقيها في الملهى الليلي، ليست نمطاً اعتدنا على رؤيته عند محفوظ، ما بين البغي والملاك، وإنما هى امرأة اعتيادية، لها همومها الفعلية، وشكواها، ولها محنتها التي تدفعها خارجاً، عند تخوم النسيان.

أما «منى» المثقفة، فهي نتاج المجتمع البورجوازي أيضاً، لكنها صاحبة رصيد معرفي، وموقف جريء، واستيعاب عميق للفلسفة. ولهذا تأتي في الرواية حفازاً للفعل، كما أنها محط الدسيسة التي تستثمر شخصية المرأة في مجتمع تنتهشه ماكينة حزبية من شتى الفئات لا تمتلك رصيداً معرفياً واجتماعياً بيناً عدا قدومها من تخوم الحياة، غير مؤهلة بعد لقيادة المجتمع المتقدم، وهكذا، تبدو وقائع السجن والتحقيق، والصراع، تنويعات على هدر الحياة، والتلاعب بالمقدرات الخاصة والعامة، فيكون البلد بأكمله ساحة لها.

ولا ترجع قوة حضور الانتهاك الكلي لحقوق الناس، المرأة والرجل، الشغيل والمثقف، في ظل ماكينة السلطة الجاهلة، لمجرد تواليها سردياً في سيرة ذاتية تتناءى عن الانتظام الذي تسقطه النظرة التالية على تجربة غير لفظية سابقة فحسب، ذلك لأن «الزهر الشقي» تقيم استراتيجية الكشف والتعريض على أساس الردود الداخلية في النص. فعندما يجري اعتقال العشرات من أبناء المدينة تخرج الأمهات المنتظرات في ساحة المحكمة في تظاهرة واسعة، «لنساء محطمات منكسات الرؤوس يبكين لأعوام قادمة» (ص ٢١٠). كما أن تراجع بعض أفراد الشرطة عما هم فيه من جور مجاني يتحقق انقلاباً نفسياً وأخلاقياً في فضاء المعتقدات، ولهذا تراهم يرتدون على تعليمات همجية انقادوا إليها بحكم التبعية لا غير (ص ٢٠٠). ومن الجانب الآخر، تتشكل المؤسسات من مجموع هذه الأوامر والتعليمات ومحاضر التحقيق والدسيسة، فتظهر لنا من خلال هذا التراكم اللفظي بصفتها كيانات جائرة، وحشية، تنتهك كل شيء.

وبمثل هذا الإطار النظري نستطيع أن نلم بذهنية المفكر وائل الجابري، فعلاقات القوة تتوالد في مثل هذه المؤسسات، وتبتدئ رحلة حماية مصالحها ضد المواطنين الذين استعانت بهم في الماضي. لكن روائيين آخرين يتركون هذه المؤسسات بدون تشخيص، أو يقترحونها تجسيداً غامضاً كذلك الذي يتكاتف بعضه مع الآخر في «اللجنة» لصنع الله إبراهيم (بيروت: دار الكلمة، ١٩٨١)، نداً للمواطن الأعزل الذي يبقى مأخوذاً بالخصم مرعوباً منه، كما أن هذه المؤسسات الغامضة تتكون لفظياً من الإغراءات الكثيرة المنشورة هنا وهناك، والتي سرعان ما توقع أناساً معينين مصطفين في حبائلها، ليجدوا أنفسهم سجناء لعبة دومينو يمتلك خيوط الحل والربط فيها كيان الأفيال، قوياً غامضاً، له واجهاته وأسماؤه العديدة الملتبسة باستمرار، كما هو الأمر في رواية «الأفيال» لفتحي غانم (القاهرة: مكتبة روز اليوسف، ١٩٨١). ويختلف الأمر عندما تختلط هذه القوة بحضورها البيروقراطي، فما بين ماكينتها السرية وتجاهلها لشروط الحرية الشخصية وقواعد الحق الخاص والعام، تنتهك هذه حياة الرسام وفيق في رواية محمد جلال «محاكمة في منتصف الليل» التي ظهرت في عام ١٩٧٤ (الأعمال الكاملة، المجلد ٤، الهيئة المصرية، ١٩٩٢).

فالرواية التي تبتدئ بالالتباس، ما بين دموع يحررها البصل وأخرى تنزف من القلب، تضع القارئ أمام تداخل المعايير والتعابير، والأشياء، والظاهر والباطن، والحق والباطل، في مجتمعات تعاني من وقع العادات والإشاعات، كما تعاني من ضغط السلطة التي لم تتشكل بعد في مؤسسات ديمقراطية، تسمح للمواطن بمعرفة حقه واستحصال نصيبه من الحوار (ص٢٩١). وبدل أن يحقق وفيق حريته في منزله وجد نفسه محاصراً بالكلب الذي رافق زوجه أيام سجنه، وبعداء طفله سامح الذي ولد عند دخوله السجن. وهكذا تتداعى الأصوات في الذاكرة، ما بين صوت الجاويش عمر، مهدداً إياه بالموت، وما بين تدخلات المحقق، ومشاكسات الطفل،

وانتهاكات الكلب الأسود لعزلته (ص ٢٩٥). فكل ضحكة هنا تعيده إلى ضحكة الجاويش، وكل فعل جميل من زوجه يعيده إلى مسكة من الجاويش أو تلميحات مبطنة من المحقق: «زوجتك الجميلة تمضي وقتها على شاطئ البحر» (ص٣١٦)، أو «زوجتك فاتنة، ألا تخاف عليها من الغواية (ص ٣٢٠). تذكر أن السجان العجوز حذره من التحقيق وتبعاته «لو استطعت ان تحمي نفسك عن الخراب.. جاءوا بك ليعشعش اليوم في داخلك (ص ٣٣٠). لكنه لم يفهم في حينه، وها هو ذا صوت المحقق يتقاسم وفيق ما بين متماهٍ معه وهو يتحاور من علٍ مع زوجه (ص٣٢٦) مستعيراً هيئة المحقق، وما بين آخر ينزرع فيه غابة من الظنون والوساوس، مفسداً عليه لحظة الصفاء مع زوجه التي تنشيء لغة أخرى مليئة بالماضي وشجونه لتتجاوز فجوة البوار والخراب التي تسكنه الآن. وكما شعر بالغربة إزاء فتحية، تنتابه الوساوس وتبعده الشكوك، كذلك هو شعوره الآن إزاء رسومه، «كأنها ليست رسومه» (ص ٣٣٠).

لكن هذا الانقلاب من الحياة إلى الموت، ومن السجن إلى فضاء آخر للدمار، لم يتحقق في الرواية لمجرد استدعاءات ذاكرة وفيق المنتهكة لما دار في التحقيق. فالرواية تبني أزمانها المتكسرة أيضاً على المواجهة واللقاء، فقد يلتقي عزت كحيلة عبدالكريم المعجب بلوحاته ورسومه، لكنه قد ينتهي مع رجال يقودونه إلى السجن (ص ٣٣٦)، كما أنه قد يخرج من السجن ليجد نفسه مطوقاً بأناس الحي، محتفلين بمقدمه، لكنه الاحتفال الحصار الذي يتكاثر حتى يبدو «قبة من غير شيخ» (ص ٣٣٨) كما يقول متفرج ما، في حين يتساءل آخرون عن «سر الأفندي المحاصر»، وقد يضيف آخرون إنه «خرج من السجن، ولكنه لم يتب فقد ضبطوه وهو يسرق الغسيل من فوق سطوح بيت رقم ٨ (ص ٣٣٩)، ويقسم آخر «على أنه لص أعراض.. ضبط وهو راقد مع امرأة صديقه» (ص٣٣٩). أما المعني، أي وفيق، فإنه «فوجئ بهم يسلمونه لسيل من العابرين الذين لا يعرفونه» (ص ٣٣٨)، ليكتشف أنه في

قفص من أجساد البشر»، وأنه في وسط شيء» يحدث حوله لا علاقة له به».

وكما يشير د. سمير سرحان في قراءة متقصية للرواية، فإنها، أي «محاكمة».. تعّول سردياً على المفارقة، وكذلك على الحصار بصفته «الاستعارة الفنية الأساسية التي يبني عليها المؤلف الحدث في الرواية - الدراسة، الأعمال الكاملة» (ص ٤٢٤).

الالتباس، وغياب المؤسسات:

وهذا صحيح، عدا أن (الحصار) في الرواية يتحرر من طاقته الشعرية مجازاً واسعاً ليتأسس في تكوين سردي من الاحتفالية الكرنفالية: فالكرنفال الاحتفالي يشتغل في الرواية مختلطاً بالمفارقة الساخرة، في حين يأتي الاحتفال ظاهراً في إطار منطقي يسوّغه خروج وفيق من السجن، ومشاركة أهل المحلة القاهرية في تباشير الفرح وعروض المودة، ينقلب إلى معاكسة كرنفالية، تنقلب بموجبها التوقعات والمعايير تمثيلاً. وهكذا، لم يعد «الرجل الذي يأكل النيران يقدم ألعابه» (ص٣٤٠) فحسب، لأن ذهن وفيق المشلول وحالة الحصار التي يجد نفسه فى داخلها، يجعلانه عرضة لالتباس متصل، وبهذا «رأى لهيباً من النيران» أولاً، قبل أن يتبين مصدر اللعب (ص٣٤٠). كما أن رواد المقهى الجالسين لم يعودوا راغبين في معرفة الأمر، أو المشاركة فى الاحتفال، ولهذا كانوا «يضجون بالضحك» أو «يتوقعون انفجاراً ما بين لحظة وأخرى»(ص٣٣٩)، فى حين كان الآخرون يصغون إلى شتى الأقاويل عن اللص والسارق والسافل والملعون، فيستلقون «على أقفيتهم من الضحك»(ص٣٤٠). أي إن قوة المشهد هي قوة الرواية بدون منازع، كما يذهب إلى ذلك الناقد سمير سرحان (ص٤٢٤)، لكنها القوة المتأتية من الفعل الكرنفالي، فكل ما يجري ينقلب مضاداً للمتوقع، وكأننا فى مشهد ساخر أو انقلاب للأحداث،

وهو ما يبنى عليه الكرنفال. ولهذا فليس مستغرباً أن تنقلب الأمور، عاليها سافلها، وفرحها إلى بؤسها، فـ «شعر بالعداء فى الوجوه التي تطلع إليها، ابتسم، لم يبادله أحد ابتسامته»(ص٣٤٠) وبدل الحرية المفترضة وجد أنه أسير طوق لا فكاك منه الآن، إذ «تبين فى هذه اللحظة ان الناس لا يريدون له أن يمشي»، و«سمع صبياً يصيح: لص»(ص٣٤٠). وتتأكد كرنفالية الاحتفال - الحصار بما تقوله دولت. فإذ يسوغ وفيق حصارهم يدرك فى داخله أنه الطوق الذي خرج معه من السجن إلى الخارج، ليحيط به من كل جانب، حيث الأيدي «تمتد إليه وتلامسه» و«تشجعت.. وجذبته من ملابسه بعنف.. (في حين) امتلأ الجو برائحة الناس والشواء والبخور». وكان أن «تجسد فى عينيه العجز»، والدنيا من حوله تغرقه بمزيد من الأقاويل وبمزيد من الصياح «ربنا يتوب عليه. بني آدم خطاء»(ص٣٤١). ولم تغنه تمنياته وصيحاته، فبدا له الجندي القادم نحوه كأنه مدفوع للقبض عليه» سيعود إلى السجن الذي خرج منه منذ أيام»(٣٤١)، هكذا حدثته نفسه.

ولم تتضح كرنفالية المشهد إلا عند دخول دولت، لتمد إليه يدها. في فعل طقوسي، وهي تنتزعه من «الموج»، حين كان يمرق فى ما يشبه الإشراقة، أو الإغفاءة، وهي الفاصل السردي الموقوف والمعلق زماناً ومكاناً، وبمثل هذه النقلة، يتجاور فعل دولت، أي مد اليد إليه، مع اللحظة المباركة التي تأتي مع الرؤيا بعدما «تعلقت نظراته بالمئذنة السامقة..»(ص٣٤١). وعلى الصعيد اللفظي كانت دولت تلعن الحي «الذي لا يعرف أقدار الناس»، ففي الكرنفال ينقلب الأعلى إلى أسفل، ويتحرر المجتمع في الاحتفال من اعتبارات الطبقة والجاه والسلطة مؤقتاً. وحين كان يعيب في داخله على دولت هذه الشتيمة للحي الذي يقدم حفاوته «للأستاذ العطوف»(ص٣٤١) كان يعترف لها أيضا بتحريره، يقول عنهم بعدما انفرط الكرنفال «طيبون.. عواطفهم فطرية!»(ص٣٤٣)، فتقول له (متوحشون...)، «يصنعون بسيدهم.. فضيحة يا سيدنا الحسين.. فضيحة لا تنسى»، ثم تضيف

«للناس.. أقدار»(٣٤٣). وبمثل هذا التأطير اللفظي تتأكد كرنفالية المشهد، انقلابه إلى مضايقة ومحاصرة وإهانة وهزء وسخرية، يرتضيها وفيق لاحقاً في حين يحس بوطأتها في أثناء وقوعه داخل المهرجان المكتظ بالفوضى والضوضاء والهرج.

أما النقطة الأخرى التي تستحق الملاحظة، فهي أن الالتباس يتوالد دائماً وباستمرار، ولهذا يتناسل عن مشهد إلقاء القبض عليه أكثر من مشهد تالٍ، لتتداخل هذه جميعاً فى كرنفال تجتمع في داخله مجموعة من الأجناس المدخلة كالأمثال والاتهامات والمراهنات وغيرها مما يشكل الهجنة اللسانية للخطاب اليومي، فإلقاء القبض لم يتم إلا على أساس مليء بالمفارقة الساخرة. ولهذا تجري السخرية مما يفرحه أصلاً، أي حقيبته الصغيرة بلباس البحر، «كان ينوي أن يلقى فى البحر بلياليه مع فتحية»(ص٣٣٥)، لكن «الرجل صاحب الضحكة الجريئة فتح الحقيبة، وقال كنت تعرف اننا قادمون، بينما أضاف رفيقه ساخراً بصوت وقور: ولهذا جاء بلباس البحر»(ص٣٣٦). فإذ يسود الالتباس متسلطاً على أجواء عائمة وحياة فارقها النظام، كان لا بد أن تتغاير الأدوار، ويستبدل واحدها الآخر.

لكن هذا الانتهاك لحريته، وحقه فى مثل هذه المتع الصغيرة، ينبني مرة أخرى على التباس أساس: فالرجل الذي صافحه واحتضنه بحرارة عند بوابة الجامعة، أي عزت كحيلة، يهوى الفن، ويعجب برسوم وفيق. لكنه، وبدون نية وقصد، يؤول إلى فاعل فى شباك للإيقاع به. وهكذا، يفترض عزت كحيلة أنهما أصدقاء: «ماذا تصنع الآن؟ صديق يزور صديقه بلا موعد»(ص٤٠٠). لكن وفيقاً تغير داخله فيما يشبه رحلة الفساد والخراب، كمضاد لرحلة التطهير، إنه الآن مقطوع العلاقة برسومه، ودوالها وإحالاتها، ومرجعياتها، وأجوائها، ومتذوقيها. ولهذا يعلن «بلهجة جادة: لسنا أصدقاء»(ص٤٠٠). أما السبب فلا يعدو أن يكون ذلك الانتهاك الذي يشبه ضروب الكوميديا السوداء: «أخذوني فى الليل وراحوا يلقون على رأسي هذا السؤال طيلة خمس سنوات»(ص٤٠١). فكل لقاء يحمل فى داخله بذرة انتهاكه، وكل انتهاك

لفظي، ينفتح على فعل لاحق: وحتى عندما تتم طقوس اللقاء فيما يشبه الالتباس أو حتى التمثيل الصامت، ثمة ما ينفتح على كلام، فى سلسلة توريط لا حد لها ولا نهاية.

«قال له المحقق:

ماذا تعرف عن الرجل الذى احتضنك أمام الجامعة؟

قال:

- لا أعرف.

- ما اسمه؟

- لا أذكره؟

- تحتضن رجلاً لا تعرف اسمه؟

تذكر نظرات المحقق، كانت تقول له: أنت أبله»(ص٢٩٨-٢٩٩).

وما لا يصدقه المحقق من إنكار يبتدئ يحفر مساحته فى فكر الآخر، ذهنه ووجوده فى آن واحد.. هل يصدق نفسه إذن؟ وماذا لو استحصل اعترافاً من الآخر بأنه لم يكن يعرفه؟ إن عدمية حياة وفيق وعبثية ما حوله لا يتمان فى فراغ، لأنهما يلغيان ما كان في حياته من فن، ورسم، وعاطفة، وعلاقات حميمة، وحياة زوجية ناجحة. والمهم أنه يسعى إلى توطين عقله ثانية فى مساحة الإحالات القديمة، تلك التي تتشكل منها مرجعياته اليقينية، ولهذا تأتي الرحلة إلى منزل عزت كحيلة عبدالكريم، كرحلة بحث، تفترض طقوس الرومانس أنها تنتهي بالنجاح والموفقية غالباً، ما دام (البطل) قد عقد العزم وعرف الهدف واختار الظرف المناسب، وها هو ذا يذهب إلى هناك، لمعرفة نفسه أولاً، وعلاقة الآخر به ثانياً، ومعنى وجود الثاني فى شبكة الإيقاع التي أودعته السجن ثالثاً:

- «هل أعرفك؟»(ص٣٩٩)

سأله وفيق، بعد أن «ضغط.. فكل كلام يبتغي غاية، وبند عن موقف. ولهذا لم يشأ

الرجل إلا أن يستخدم «يديه»(ص٤٠٠) مستغرباً:

- «هذا سؤال يوجه إليك.

- ولكني أطرحه عليك.

- طبعاً تعرفني. ذهبت إلى معرضك. وأعجبت بلوحاتك. واخترت لوحة. أظن ثلاثاً، لا خمساً، ودفعت لك:

- رأيتك بعد هذا؟

- أذكر.. أذكر أنني قابلتك.

- وأنت ذاهب للحفل الموسيقي.

- آه.. تذكرت.. ذاكرتي صارت ضعيفة.. ولكن ذاكرتك ما زالت شابة.. أذكر أنك احتضنتني كأصدقاء.. كنت رقيقاً».

وإذ يتجه جواب الآخر إلى استحصال الصداقة والمصادقة عليها، كان الداخل المخرب لوفيق يقاوم هذا المدخل، لأنه يحتمل الافتراض الذي قاد به إلى السجن.

«قال كأنه يدفع تهمة:

- هل نحن أصدقاء؟»(ص٤٠٠)

ولم ترد مفردة «تهمة» جزافاً، لأنها الجوهر الذي يقبع في رصيد حياته منذ خمس سنوات، فحياته لم تعد إلا تلاعبات بهذه المفردة، ما بين السجن والحياة، وما بين الحياة وسجن الذهن المحاصر بتبعات التهمة وتداعياتها. فالسؤال الذي لم يجد له إجابة، يوجهه إلى عزت كحيلة، كما أن البحث الذي أجراه عن الأخير لا يقل عن البحث الذي أجراه المحقق عنه. إنه تبادل أدوار يستكمل الكرنفالية السابقة، ويتأسس في داخله بعدما تنحى عنه الفنان، ليتقمص دور المحقق مرة وصاحب القرار مرة أخرى:

- «تحفظ أسماء جدودي.

- قضيتي.

تحسس وفيق جيبه.. المسدس راقد..

شعر الرجل بخوف غامض.

- ولكن..

- لا أريدك أن تدافع.. لست محققاً»(ص٤٠٢)

والسخرية المفارقة الكامنة فى إنكار صفة المحقق فيه سرعان ما تنتهي إلى الجانب الآخر من شخصه، أي الضحية.

«زحف الرجل بصدره.. قال كأنه يستعطفه:

- ماذا تريد مني يا أستاذ وفيق؟

- لماذا قبضوا عليّ؟

كأنه يفكر..

- هل قبضوا عليك؟»(ص٤٠٢)

وما يبدو تساؤلاً عابراً يحفر مجرى آخر في انتماءات الخطاب، ومن ثَم انتماءات الموقف. فالرجل الذي يؤول إلى تهمة، لم ينله ما نال وفيق:

«لماذا يقبضون عليك بسببي؟ أنا لم يقبض عليَّ. جاءني رجل مهذب، إني أذكره. وجهه أبيض. يلبس حذاءً لامعاً. اصطحبني إلى مبنى بعيد، وسألوني هناك عدة أسئلة. كانوا يظنونني خائناً. أنا وطني، تاريخي عامر بالصفحات المشرفة. ثم اعتذروا لي. أوصلني الرجل إلى عربتي. إنني أذكر. كان يبدو عليه التأثر. أساء إلى رجل شريف. لم يجئ إلى مرة أخرى»(ص٤٠٣).

أي أن موقفاً كهذا يتناقض كلياً مع ما يتقابل معه إزاء وفيق نفسه على الرغم من العنصر الجامع بينهما، أي رجل المباحث الخجول هناك والمهذب هنا. لكن وفيقاً هناك يصبح عرضة للسخرية، والجاويش عمر يصيح به «لو صحت جريمة الخيانة لدفعت رقبتك»(ص٤٠٣). وإزاء هذا التفاوت في الموقف، والسلوك، ما بين متهم وآخر، أصل وهامش، محترم ومهان، تتبدى تفرقة ضاربة أخرى، ينقلب مشهد

المواجهة بين الاثنين وفقها من جديد، ولم يعد وفيق، ولا مسدسه، في موقف بطل الرومانس، وصاحب رحلة البحث، إنه أمام مظهر آخر من مظاهر القوة وعلاقاتها. ولهذا يجري الانقلاب فيه مجدداً، ليستجدي المساعدة، مخذولاً هذه المرة حالما يعرف بـ «صلة» عزت الطيبة «ببعض الرجال»:

- «عزت بك..
- شيء يسير.
- إنني أريد أن أعرف.. أرجوك..
- لست في حاجة إلى رجاء..
- قبضوا علي سنوات، خمس سنوات»(ص٤٠٤).

وبمثل هذا الاستعطاف تتغير المواقف كلياً، ويؤول وفيق إلى السجين، الضعيف، المهان، الذي لم يعد «قادراً على النوم» والذي «اهترت الريشة» بين أصابعه، و«اختلطت الألوان» في عينيه، وأخذ «الدنس يملأ» رأسه (ص٤٠٤). وليس مصادفة أن يخلع الرجل نظارته، لـ «تفحص وفيق بدون نظارة». إذ إنه في موضع المطل من فوق، مشاهداً، ومستعرضاً، ومحللاً. إنه يملك سلطة أيضاً. ولهذا تنهار دفاعات وفيق، وتلتقي عنده خطابات القوة والسلطة بعضها مع بعض، فما يقوله المحقق يكتسب صفة قطعية، كأنه أوامر أو تعليمات قدسية، لا تقبل المناقشة، وافتراضاتها تتضمن اليقين عند الطرف المستقبل الضعيف. ولهذا يقبل بتداعياتها وتورياتها على أنها الحق: «امرأتي خانتني» و«ابني سامح ليس ابني»(ص٤٠٥).

وبهذا الاستقبال الصامت يكون عزت فاعلاً في السلطة، بعدما كان طرفاً مثيراً للالتباس لا غير، إنه صامت، ينظر من علٍ، وبدون نظارة، في حين يمضي الآخر معترفاً، كأنه أمام المحقق، لكن ما أعلنه وفيق مشافهة يلتصق الآن بنفسه وذهنه أولاً على أنه كلام معمد وموثوق ومصادق عليه من طرف فاعل قوي له «صلة طيبة ببعض الرجال الذين يستطيعون أن يعرفوا» الأسرار والمعلومات عن قضية الرسام.

أي أن وفيقاً يحيل إلى ما يغمز به المحقق وكأنه الآن يكتب تعميداً نهائياً وقاطعاً، متنائياً عن الالتباس. ومع هذه الإدانة المعمدة ينهي وفيق نفسه الأولى أيضاً، فلم يعد ذلك الوفيق القديم الآن، وحان له أن يتوافق مع مجريات الرحلة المعاكسة للرومانس: فلا مكسب غير طمس هويته، ولا منال غير ارتعاشته الجديدة فى بحر اليأس الذي تطل عليه السلطة الآن بدون أدنى درجة من التعاطف، كل ما يأتيه الآن من المرسلين السابقين، الجاويش عمر والمحقق وعزت محض صمت لا تبدده أدنى صيحة من «الرجل الطروب» بعدما كان يزلزل له شكوكه ووساوسه بعبارته المتكررة «امرأتك طاهرة»(٣٨٨). وليس مستغرباً أن تتآزر الاحالات المضادة لهذه العبارة مع سابقاتها، وكأنها الحكم بالإدانة على الزوجة. إن رحلة البحث موؤدة منذ البدء، وما إشارات الناس وصيحاتهم إلا قرائن تزيينية تزيد من توتير الرحلة المضادة للتطهير أو للانتصار الرومانسي.

ومن الجانب الآخر، فإن الرحلة، واللقاءات، والتجمع الكرنفالي، تلغي جميعاً صفة الفن من الحياة، كما أنها تختم على الوجود بغياب الحب فيه، وتباعده عنه. فهذه الدنيا التي يسودها الالتباس، ويعمدها الجاويش عمر لم تعد «حجرة مغلقة ترسم فيها لوحاتك»(ص٢٩٩) كما تود كلمات فتحية المختنقة فى داخلها أن تعلن. وهكذا، كان لا بد أن تنتهي فتحية، ومعها الحب، والتمنيات، في حين يبقى الآخرون، ما بين متفرج وملتبس، «لم يقبضوا عليه بعد، يجعلونه مصيدة للخارجين على القانون. عندما يفرغ من مهمته سيأتون به. وستلقاه فى الزنزانة المقابلة»(ص٢٧١). كما يقول السجان عمر.

لكن الأجناس المدخلة فى الرواية من صيحات وأمثلة وأغانٍ تؤكد التعددية اللسانية لهذه الرواية، فكلما تحرك وفيق فى مكان خارج ما هو محدد اقتحمته «أصوات عديدة»(ص٣٣٦)، ومثل هذا الاقتحام يبقيه مستلباً باستمرار أمام ما يخترقه من نظرات وحركات، تتجسد جميعاً فيما هو قريب عليه، حبيب إلى نفسه،

أي فتحية، بصفتها المرأة الضحية في عالم ينقاد إلى علاقات القوة. وإذ يوقعه الالتباس في رهان متصل لتحرير نفسه المستلبة، تكون فتحية كالحلقة الأكثر ضعفا فى حياته، وهي الاستجماع الكلي للهدر الأكبر للإنسان وحياته.

اقتحامات السلطة الغامضة:

والمرأة الضحية، فتحية، تتناسل من غيرها، كما تتناسل منها الأخريات: فهي حسنية وامتثال عند ياسين رفاعية في «مصرع ألماس»، وهي البهية وكاميليا في رواية ابراهيم عبدالمجيد «لا أحد ينام في الإسكندرية»، لكنها هي الأخرى يمكن أن تختار مصيرها خارج أحكام الثأر والشرف، لتواجه طغيانا آخر، كما يتحقق لمنى في «الزهر الشقي» لعزيز السيد جاسم، وسليمة رضوى عاشور في «غرناطة». وقد توجد خضرة في رواية إبراهيم عبدالمجيد المذكورة مما يبني برجا لفظيا تنهار عنده الأعراف وتقاليد التستر المزدوجة، في حين تستعين دولت في «محاكمة» بدربتها الشعبية في فك عقد الحصار التي تبنيها العادات مرة والتباسات الأحوال مرة أخرى، لكن المرأة تتمظهر أيضا في شتى الملفوظات رمزا للقهر والاستلاب الذي يبحث عن صوت. هكذا، هي غزلان في «مرافعة البلبل في القفص» ليوسف القعيد مثلا. وعندما تستجمع المرأة طاقة الخروج والانشقاق بصوتها، بعيدا عن الصوت الذكوري المتمترس في شتى الصياغات والأعراف التراتبية، تجد خطابها مهمشا ايضا، كما هو شأن زهرة في رواية مؤنس الرزاز «مذكرات ديناصور» (بيروت: المؤسسة العربية، ١٩٩٤). لكنها قد ترغم الآخر على القبول بها متحاورة، وندّا، عليه أن يصغي إليه، مهما احتضن خطاب هذا الآخر من تأويلات تندفن ردودها فيها ضمن امتيازات المرسل، كما هو الأمر في عدد من روايات ادوارد الخراط، التي تناقش بتفصيل أكبر في مجال آخر. لكن هذا القدوم الى صدارة

التصدي للخطاب المستلب هو الذي يحتم نفي الأنثى في عالم مسكون بالسلطة والقوة والغلبة. ولهذا تضيع منى بمحض إرادتها في «الزهر الشقي»، ردا على فجيعة تستدعي فيها طاقة الرفض، في حين تموت زهرة الديناصور وتختفي أمام بلادة التصلب الذهني والانغلاق العاطفي وقهر الخارج العتي، وعندما تستكمل عزة يوسف، «المحررة سابقا بمجلة الصباح» عدة تحرير مدونتها وإخراجها إلى القراء، فإنها ستضطر إلى الاختفاء، أو إنها تختفي من منزلها على نحو غامض، وفقا لما قالته الصحف بعد ذلك (ص ٦٣)، كما يجيء في رواية سلوى بكر «مقام عطية» (القاهرة: دار الفكر، ١٩٨٦):

فالرواية القصيرة الأخيرة تترك موجودات المظروف أسفل أبواب عدّة، وكأن يدا أخرى قد ارتأت توزيع هذه الموجودات التي لا تعدو أن تكون أداة التحقيق الصحفي الذي اعتذرت الصحيفة عن نشره، وإذ تشتمل المادة على مجموعة من وجهات النظر المتقاطعة بشأن عطية، وحياتها، والمقام الذي احتضن جسدها بعدئذ، فإن اقترانات هذه الوقائع اللفظية بما يجري في الواقع الخارجي، وانقيادات الفاعلين ما بين الخطاب وتنزيلاته الفعلية والمحتملة، يعرض للكتابة بصفتها اقتحاما للممنوع والمحرم والمسكوت عنه، وتنقيبا في شبكة المصالح التي ترعاها المؤسسات أو القوى الغامضة. وهذه القوى قد توقف أمرا، وتلغي آخر، وتعيد تأويل الوقائع، وتستقدم الأدلة، وتقتل البحاثة الأثري علي فهيم، وتنفي الآخرين، وتسرق الفرح، وتخفي المؤلف والجامع والمحقق. وتؤول القصة، عن عطية ومقامها، إلى ترميز لما يجري من انتهاك لكل ما يفتح سؤالا ويثير استفهاما ويحيي بحثا ما نحو حقيقة نسبية يجري السعي لبلوغها عبر تعددية صوتية، هي التكوين اللفظي للمراد على أرض الواقع.

أما عندما تبدو الهياكل الكلية التي تختفي خلفها المصالح الكبرى ذات ثقل تعجز الكتابة عنه، مهما سعت إلى دق إسفين فيه، أو اختراقه، فإنها ستحيل إلى مجازات

واسعة تنتشل المجردات مرة والفضاءات الواسعة غير المعروضة لصراعات المصالح ومظاهر القوة مرة أخرى، فتمنحها حضورا بديلا تستبطنه السخرية المريرة مما يدور. هكذا يفعل مؤنس الرزاز في روايته ما بعد - الحداثية «سلطان النوم وزرقاء اليمامة» (بيروت: المؤسسة العربية ١٩٩٧). فالنوم، والسر، والترميزات والشخصيات التاريخية، كلها تكتسب تشخيصا ما، ولسانا، وذاكرة، وحضورا تتسرب فيه شتى الأوجاع والهموم والتطلعات البشرية، ليجري التدقيق فيها، امتحانها، وتسخيفها. لكن متسعات هذه المجازات تُبقي على علاقات القوة والتطلع بين البشر، وتبقيها قيد المعاينة والاختبار، في لعبة لا تنتهي من الشد والجذب. ولكن القارئ يخرج من الرواية، واثقا من أن النوم سلطان ينازعه البشر حقوقه، وهم يسعون لمنع الأحلام أو صدها، أو تقييد السر وكبحه من الخروج. لكن «الأحلام حق من حقوق الإنسان. لا يقل أهمية عن حقه في الخبز والهواء.. والماء» (ص٦). ولما كان الخبز والهواء والماء عرضة للانتهاك، لنا أن نتصور الانتهاك الذي يتطاول باستمرار حتى يمنع عن الناس أفراحهم، وراحتهم، ويقض مضاجعهم حتى يحيل أحلامهم إلى كابوس يسعون إلى الفرار منه!!

رحلة الهرب:

وبمثل هذا الفرار من القهر الجامع تجري رحلة البحث عن الملاذ: فرحلة المتكلم في «تفريغ الكائن» لخليل النعيمي (القاهرة: شرقيات، ١٩٩٥) هي رحلة في الذات، ماضيها وحاضرها، وشراكتها مع الأنثى التي بمعيته الآن، يحتويها داخل خطابه، في حين تتسلل هي في ثناياه، عارضة لحضورها الشخصي قويا مشاركا لذكورة تسعى للتأسيس في تراتبية جديدة فقدتها أصلا بعدما نازعتها قوى أخرى مكانتها، مستبدلة إياها حسب معايير أخرى من الانتماء لمراكز القوى، لم تكن الذكورة وحدها قادرة على امتلاكها. ولهذا يجري الهرب نحو الملاذ، أي الغرب، حيث يعيش

المنفي - المغترب حياة أخرى من الغربة والبعاد، والحنين والتمزق، «أريد أن أحكي»، هكذا يقول عن رغبته في تلك الليلة لكشف أوراقه، واأوراق شريكته. لكنه يضيف «أريد أن أبكي» (ص٧). ولم يكن البوح غير استرجاع، وكاشفة حاضرة، لا يقود إلى شيء، غير الاعتراف، تكراره، والسعي لطمس الفجوات فيه. لكن الفجوات باقية، تتوالد وتتكاثر ما دامت الغربة مخترقة هي الأخرى، علاماتها الإقصاء والانقطاع، مقابل الحصار، والسجن، والمتابعة، هناك بين الأهل الذين يتذكرهم الآن. ولربما تسعى الرواية عبر الاعتراف، والبوح والبكاء إلى اعلاء محنة الإنسان المنكسر، ضياعه، لا لذنب غير تباينه عن مراكز القوة وعلاقاتها، تلك المراكز التي تهجر الديمقراطية بإصرار.

رحلة الغربة والاغتراب:

وليس هذا هو مدار السرد في «شطح المدينة» لجمال الغيطاني (القاهرة: الشروق، ١٩٩٢)، لكن هذه الرواية تحيل إلى رحلة تتجاوز الحدود الخطية للزمان والمكان، ليرتعش فيها كل شيء، وتهتز الأشكال والمعايير والهياكل، في حين تبدو إدارات المباحث في البلاد الغريبة متغيرة، متبدلة باستمرار، أكثر من غيرها هناك، وكأنها تتحايل على السارد - المتكلم، الذي تشتغل عنده الحواس جميعا لاصطياد ما يجري والإمساك به قبل تشتته وضياعه وفقدانه. وفي حين يحيل هذا الالتباس من جانب، والاهتزاز في الذاكرة والمشاهد من جانب آخر على عدد من ظروف الماضي، استدعاء ومجاورة ومقارنة، ثمة ما يحتم تعاظم اللوعة والحنين إلى الأهل. ولكن هناك أيضا ما يُستقدم من ذل الماضي، عندما كان طريدا سجينا هو الآخر:

«يوما أرسلوا في استدعائه، حددوا الوقت والمكان، مبنى إدارة المباحث العامة، قرب ميدان لاظوغلي، عمارة قديمة، مستطيلة النوافذ، كابية

الظلال، كل العاملين يرتدون الملابس المدنية، غير أن شيئا ما لا يبين يوحي بهيئتهم الوظيفية، فجأة.. عند منحنى أحد الممرات ظهر اثنان منهما يمسكان شخصا معصوب العينين، موثق اليدين من خلف، يتعمدان دفعه في اتجاه الجدران، بعد اصطدامه، إثر تحقق البغتة يعيدان وجهته صوب الفراغ، يأمرانه بجفوة أن يمشي، ألا يتوقف، يمضي رافعا رأسه شأن من لا قدرة لهم على الإبصار، حقا.. لماذا يرفع المكفوفون رؤوسهم دائما؟
لا يدري.. لكنه جفل يومها، رؤية القهر أصعب من وقوعه، سماع الأنين أوعر من صدوره (ص١٧٨).

أما الآن، وفي مكان شبيه في الغربة، ثمة تهديد واسع يحيط به، يجعل هذا «الآخر»، بماكينه وأجهزته وهياكله، خلوا من حرارة التواصل، مستلبا في داخله، منهكا لدرجة تجعل معايشته مسكونة بالخواء، معادية للإنسان، عدواها لا فكاك منها إلا بتلك اللحظات المقتطعة من الزمان والمكان، شطحات، يرى فيها كما يرى النائم، ما يرمم الذاكرة ويحيي الخراب في حياة لا يبدي فيها الإنسان حبا فعليا لأخيه الإنسان. وبمثل هذا التحرر من الافتراضات المسبقة، يرى الذهن، فيما يرى النائم، ما يتفاوت مع مثل هذا الواقع المستجد، هذا الذي يمارس الانضباط بميكانيكية تخرجه عن أية إنسانية مدعاة. وحتى عندما يجري توزيع المشاهد والمسؤوليات والمواقع وفق قطاعات وصلاحيات ما، ثمة ما يوحي بالتحجر والبلادة، وكلاهما يبعدان الحياة عن «إنسانية» لازمة. ومرة اخرى، ثمة ما يتخفى خلف الادعاءات ومؤسسات الهوية في البلاد التي تكاد أن تكون جغرافية أخرى للاستلاب: ففي اللحظة التي يخرج فيها السارد عن صمته وسلبيته، تضيع أوراقه وجواز سفره، ليعيش تيها جديدا، وانتهاكا مريبا، وكأن شبكة الإيقاع به وبغيره تترصد كل وعي مغاير، لتوقعه في مساحة خالية من المعنى، عبثية، أو عدوانية. وكأنها امتداد أوسع لعالم كافكا، مع إصرار هذه المرة على شل الذهن الحر، الذي يتعالى على قواعد اللعب والاستغلال، سمة الرأسمالية في مرحلتها التالية.

وبمثل هذه الدورة، ما بين الانشداد إلى تفصيلات الواقع، وتمثلاته القيمية والمعنوية، وما بين أخرى تحتك فيها الذات احتكاكا عنيفا بتجربة أسع، تتخطى حدود المكان والزمان المألوف في السرد التقليدي من قبل، تبدو السرديات منهمكة في تقدير مكانة الإنسان ما بين المجتمعات والفئات والمؤسسات والحضارات. لكنها وهي تعنى بهذا الأمر، تتفاوت حسب زمن الكتابة، وطبيعة الوعي، وتحولات الظروف والمقادير. وإذ تصور المؤلف نفسه / نفسها قادرا على تملي الوقائع الخارجية، ورصدها، ومشاكلتها في مرحلة سابقة، تبين للتالين من بعده / بعدها أن التباس الوقائع والأشياء يحتم رؤية متسعة لأكثر من صوت ووجهة نظر، على أساس أن هذا الاتساع السردي ما هو إلا اعتراف بالآخرين وحقوقهم، وواجباتهم، وطبائعهم. نحن إذن بإزاء ثلاث مراحل من الكتابة: سرد تقليدي، يفترض المقدرة على التوصيف، يطل فيه الروائي على مساحة المدونة بثقة كاملة، تتوزع وفقها الأدوار والاهتمامات والصراعات، في حين يأتي التحول المقترن بمحفوظ بحداثة واضحة تستقبل التغيير والتقدم برضا مشوب دائما بالحذر، والتحليل، الانتقاد والتصحيح. لكن الخارج يبدو واضحا، يسير المعالجة، مهما اشتمل على الملابسات، لا الالتباسات.

أما النخبة التالية من الروائيين، أولئك الذين يندرجون تحت تسمية ادوارد الخراط المتحاورة مع غيرها في الغرب، «أي الحساسية الجديدة»، فإنها تنظر لمثل هذه الفرضية بسخرية مريرة، لأن القوى الغامضة المالكة للمقادير تتلاعب بمثل هذه المفاهيم على أنها براقع أخرى للهدر والابتزاز وانتهاك حقوق الإنسان.

وهكذا، تهتز المعايير القديمة، وكذلك الاعتبارات والإيديولوجيات، ومعها أساليب الروائي في القراءة والتساؤل، وتبتدئ رحلة أخرى لم تزل مليئة بالشك والتوتر، والسخرية، والقلق، والارتياب في كل افتراض يدعي امتلاك الأحقية واليقين. وخلف كل هذه التكسيرات البادية لأنظمة الأفكار والمعايير، ثمة إيمان قصي بعيد يصر على لزوم الاعتراف بالتنوع والتغاير والاختلاف، خارج تعليبات هياكل القوة والإيديولوجية.

الهوامش:

(١) يراجع بهذا الخصوص من كتاباتي القديمة، الموقف الثوري فى الرواية المعاصرة (بغداد: دار السلام، ١٩٧٢)، الرواية العربية: النشأة والتحول (بيروت: الآداب: والهيئة المصرية، ١٩٨٨)، وثارات شهرزاد: فن السرد العربي الحديث (بيروت: الآداب، ١٩٩٣). ويقدم سماح إدريس قراءة متعمقة في المثقف العربي والسلطة: بحث في روايات التجربة الناصرية (بيروت: الآداب، ١٩٩٢).

(2)-Martha P. Conant, The Oriental Tale in England in the 18th Century. New York (Columbia, U.P.1908; rpt. Octagon,1966)

ويراجع بتفصيل أكثر كتاب المؤلف: الرواية العربية: النشأة والتحول.

(٣) ثارات شهرزاد: فن السرد العربي الحديث: الفصل الخاص بـ (ما وراء الرواية بصفتها خطاباً نقدياً).

(٤) ويلاحظ أن رولان بارت يميز النواة (مجموعها نويات) nuclei من الوساطات catalysers، إذ يؤدي حذف الأول إلى تشويه القصة، في حين يؤدي أي حذف فى الثانية إلى تشويه الخطاب، يراجع النقد البنيوي للحكاية، ترجمة انطوان أبو زيد (بيروت: عويدات ١٩٨٨)، ص١٠٨-١١٠ وتؤدي الوساطات وظيفة إكمالية، من إيقاظ وتوتر، وتقوم بملء الفراغات وكذلك بتمديد وحدات السرد، وهنا يأتي الاختلاف عن الوحدات الإنشائية، الاندماجية، من قرائن ومعلمات، ذات صفة تزيينية تخص الخطاب، وأخرى دلالية تخص القصة. ويراجع

David Lodge,Analysis and Interpretation of a Realist Text...., Theory into Practice. Ed. K.M. Newton (london: Macmillan,1992), p.61.

(٥) يراجع بخاصة الفصل الخاص بالزهاد والمتصوفة والهامشيين في ثارات شهرزاد: فن السرد العربي الحديث.

(٦) وتظهر هذه الفصول متفرقة عن رواية واحدة، تحت عنوان «المطلقات...»

أدب ونقد، مايو ١٩٩٧، ص١٥١-١٥٩، و«اهبطوا مصر»، الأهرام، ملحق الجمعة، ٢٨ فبراير ١٩٩٧، ص١، ،«عبدالناصر حلم الزمن الجميل»، مجلة القاهرة، سبتمبر - اكتوبر، ١٩٩٧، ١٥٨-١٦٥.

(٧) ويراجع مثلاً على ذلك ما يقوله إسماعيل، بطل يحيى حقي فى قنديل أم هاشم عندما يعرض للشحاذين (١٩٥٤، ط، دار المعارف ١٩٨٤، ص١١-١٢).

«ما هذا الظلم الخفي الذي يشكون منه، وما هذا العبء الذي يجثم على الصدور جميعا؟ مع ذلك فعلى الوجوه كلها نوع من الرضا والقناعة...».

ثم يقول:

«صفوف تستند إلى جدار الجامع جالسة على الأرض، وبعضهم يتوسد الرصيف، خليط من رجال ونساء وأطفال، لا تدري من أين جاءوا ولا كيف يختفون، ثمار سقطت من شجرة الحياة فتعفنت في كنفها.. هنا مدرسة الشحاذين..».

(٨) نشر ادوارد الخراط مقالته الحساسية الجديدة فى مجلة الكرمل، عدد ١٤, ١٩٨٤. ثم في كتابه تحت هذا العنوان (بيروت: دار الآداب، ١٩٩٣). ويقول الخراط «الكتابة الإبداعية - لسبب أو لآخر - قد أصبحت اختراقاً لا تقليداً، واستشكالاً لا مطابقة، وإثارة للسؤال لا تقديماً للأجوبة، ومهاجمة لمجهول لا رضى عن الذات بالعرفان». ولهذا تأتي التقنيات الجديدة، من كسر للترتيب السري وفك للعقدة التقليدية، والغوص إلى الداخل واقتحام لما تحت الوعي، وبلوغ «ما بين الذاتيات» بديلاً للموضوعية المفترضة. وتجدر الإشارة إلى أن تسمية الحساسية الجديدة ليست من ابتكار الخراط فى هذا المضمون، إذ إن Irving Howe فى مقالته المنشورة فى ١٩٥٩، اعادة نشر ١٩٧٠، احتوت مثل هذه التسمية لهذه المتغيرات. تراجع

Mass Society and Postmodern Fiction in Decline of the New (N.Y.: Horizon), 190-207, also Susan Sonntag.

Against Interpretation (N.Y.: Deli,1966). On this see, Steven Best and Douglas Kellner, Postmodern Theory(N.Y.: Guilford.1991).

نحو التلقي الحواري

مقاربة لأشكال تلقي كتابات ميخائيل باختين في السياق العربي

د. معجب الزهراني*

١ - تقديم:

في دراسة سابقة أنجزناها عن تأثيرات نظريات الرواية الغربية في النقد الروائي العربي، لاحظنا ان أطروحات الناقد الروسي ميخائيل باختين (١٨٩٥ - ١٩٧٥) قليلة الحضور محدودة الأثر في هذا المجال، مقارنة بأطروحات لوكاش أو غولدمان أو بيير زيما على سبيل المثال (١). هذه الملاحظة يمكن أن تثير التساؤل وتدفع إلى البحث بمجرد أن ندرك الأهمية الاستثنائية لإنجازات هذا الناقد في السياق الثقافي الغربي في مجمله. فباختين من هذا المنظور يعد من أهم منظري الخطاب الروائي ونقاده في القرن العشرين، بل هو أهم منظري الأدب، عموما في هذا القرن - حسبما يذهب إليه تزفتان تودوروف (٢). وأطروحاته فيما يتعلق بالظاهرة «الحوارية» التي تحكم العلاقات بين أشكال التعبير والنصوص والخطابات مثلت «قطيعة معرفية» في ذلك السياق النقدي، تولد وتطور عنها تيار نقدي كامل هو ما يعرف اليوم بـ «نظرية التناص»، أو «تداخل النصوص» (Intertextualite)، التي دشنتها جوليا كريستيفا، ووجدت بلورتها الدقيقة نظريا، والفعالة تطبيقيا، في كتابات جيرار جينيت كما نعلم(٣).

---

* أستاذ مشارك الأدب المقارن - كلية الآداب جامعة الملك سعود

أما في مجال البحث اللساني فإن إلحاح باختين المبكر على ضرورة تجاوز المقاربات اللغوية الوضعية - الوصفية عند دي سوسير وتلاميذه وأتباعه إلى ما كان يسميه بـ «المقاربة عبر اللسانية»* «Translinguistique» بمنزلة الإرهاص بما سيعرف لاحقا بـ «اللسانيات التداولية» «Pragmatism» - كما أسهمت في تمهيد الطريق أمام «السيميائية» و«علم الخطاب» و«علم اللغة الاجتماعي» (٤).

لكل هذه الاعتبارات يكون من المشروع والمجدي طرح التساؤلات الآتية: لماذا لم تؤثر كتابات باختين تأثيراً جدياً في نقدنا الروائي؟ أيكمن السبب الأول في الذات الفردية للناقد العربي الذي لم يتابع ويتمثل ويستثمر الأطروحات التي تتضمنها تلك الكتابات، سواء في لغتها الاصلية أو في إحدى اللغات الأوروبية التي نقلت إليها وأثرت وتطورت في سياقها كما أشير إليه أعلاه؟ ثم ألا يكمن السبب الأعم، والأهم ربما، وراء هذا التلقي المحدود والتفاعل الهش في الأنساق الثقافية «التقليدية»، الفكرية والمعرفية والأدبية، التي يتموضع الناقد وإنجازاته الفردية في إطارها، ويخضع لإرغاماتها التي تؤثر سلبيا في أشكال تلقيه، سواء كان واعيا بذلك أو غير واع به؟ وهل يمكن، في كل الأحوال، لحوارية باختين أن ترهّن وتفعّل اليوم وغداً بحيث تعين الناقد، وغيره ربما، على تنمية أشكال «التلقي الحواري» لنص الآخر، وتعميقها وتنويعها أيا كان هذا النص وذلك الآخر؟

هذه هي التساؤلات التي تطمح المقاربة الراهنة إلى الإجابة عنها بما يلقي المزيد من الضوء على قضايا إشكالية توقفنا عندها في دراسات سابقة، أمّن فيها مفهوم «الحوارية» وظيفة المرتكز النظري والأداة الإجرائية* في الوقت نفسه(٥). أما الآن فلنحاول تحديد هذا المفهوم بما يضمن فعاليته ويثري معانيه في المقاربة الراهنة.

---

* *هكذا وردت ترجمتها في هذا البحث نفسه فيما بعد، وهي أفضل.*

* *لعله يقصد الأداء الإجرائي، لأن الأداة شيء والاجراء شيء آخر.*



٢- سنعمل على تحديد المفهوم أعلاه كما تلقيناه في كتابات باختين وفي بعض كتابات تودوروف، الذي لعب دورا أساسيا في التعريف بباختين وبلورة أطروحته المركزية التي يسميها هذا المفهوم، خصوصا في كتابيه «باختين: المبدأ الحواري» (٦)، و«نقد النقد» (٧). وحتى نضمن للمقاربة بعض سمات الحوارية التي تنطلق منها وتسعى إليها كما يوحي به عنوانها، سنفيد في هذه الفقرة، وفي الفقرات اللاحقة حتما، من مرجعيتين نعتقد أنهما ضروريتان في إطار بحث كهذا. المرجعية الأولى تتمثل في «نظريات التلقي» التي يمكن، بل يتعين، الإفادة من بعض مقولاتها ومفاهيمها ومصطلحاتها في أي بحث يهدف إلى تتبع أشكال تلقي النص وتحليلها وتفسيرها، أياً كان داخل سياقه الأصلي أو خارجه، وهو ما نحاوله هنا (٨). والمرجعية الثانية تتحدد بذلك الفرع من «النقد المقارن» الذي يهتم بهجرة الأفكار والنظريات، وبما يجري لها من عمليات الإثراء والتطوير، أو الإفقار والتجميد، في غير سياقاتها الأصلية، كما بلورها ادوارد سعيد في بعض دراساته (٩).

من هذا المنظور المتعدد والمتكامل نشير أولا إلى أن مفهوم «الحوارية»، مثله مثل أي مفهوم آخر، لا يمكن أن ينطوي على معنى جوهري ثابت، واحد ومحدد دائما ومن ثم سنحاول تحديد دلالاته «النسبية»، اعتمادا على ما ورد أعلاه، وذلك في ثلاثة مستويات مختلفة ومتكاملة كما سنلاحظ.

في المستوى الأدبي يحيل مفهوم «الحوارية» إلى ظاهرة سردية «جمالية» أو «شعرية»، لاحظها باختين وغيره من معاصريه من النقاد الروس، بارزة في أعمال دستويفسكي الروائية. فهذه الأعمال تكشف في مجملها عن نمط جديد من الكتابة الروائية التي تتسم بتعددية الأصوات والتعبيرات وكثرتها، والأفكار والمواقف ووجهات النظر التي تعبر عنها تلك الأصوات وملفوظاتها الخاصة (١٠). وإذا كانت هذه الظاهرة قد بدت لنقاد آخرين «سلبية» من جهة أنها بمنزلة «الدال» و«الدليل» على تشتت فكر الكاتب وعدم نضج وعيه وموهبته كما يتجليان في رواياته، فإن

باختين عاينها من منظور مختلف تماما، فهي عنده ليست مجرد ظاهرة «إيجابية»، بل هي الدليل على عظمة دستويفسكي بوصفه مبدعا يصدر ويعبر في كتاباته عن رؤية فلسفية وجمالية جديدة، هي ما يجعل الآراء والأفكار والمواقف الفكرية والأخلاقية والإيديولوجية تبدو في كل كتاباته محكومة وموجهة بمنطق أو «مبدأ» الحوارية الذي يمنحها مشروعية الحضور المتزامن والمتكافئ في ذات الفضاء النصي، بغض النظر عن قناعات الكاتب وخياراته الشخصية (١١). هكذا يتحدد مفهوم «الحوارية» بنفيه المزدوج لمنطق «التراتبية» الذي يبرر الإعلاء او الحط من شأن صوت ورأي وفكر ما لحساب صوت ورأي وفكر آخر، ولمنطق «المركزية» الذي يولد في ذات المؤلف وفي كتابته التوهم بأن آراءه وأفكاره ومواقفه هي «المعيار» الذي لا ينبغي تقديم الشخوص وأقوالها وأفعالها إلا انطلاقا منه وعودة إليه (١٢). إن دلالة المفهوم في هذا المستوى لا تتعلق ببلاغيات الكتابة الأدبية، ولا بعمق التجارب التي يسردها النص الروائي واتساعها، ولا حتى بعظمة الموضوعات والنماذج الإنسانية ونبلها، التي يقدمها النص. إنها تتحدد أساسا بوعي الكاتب بتعدد أشكال «الحقيقة» ومعانيها، وبتنوع زوايا النظر إليها، وبكثرة الأحوال والمقامات التي تعطي لكل شكل ولكل معنى ولكل وجهة نظر قيمتها الخاصة، بما أن عمله بوصفه كاتبا مبدعا يتجلى في مدى قدرته على «التأليف» بين الأصوات والتعبيرات، بحيث تتحقق للنص تلك «الحوارية» التي عدها باختين السمة المائزة للكتابة الروائية «الحديثة»، المتحررة من الكتابات التقليدية ذات الطابع «المونولوجي» والمجاوزة لها. وبما أن هذا المفهوم ذاته يسمي ويحدد نمط استجابة باختين لأعمال دستويفسكي، وهي استجابة تختلف كثيرا عن استجابات النقاد الآخرين كما لاحظنا، فإن مناقشة المفهوم في المستوى «المعرفي» تكشف عن دلالة ثانية له تتعلق هذه المرة بقراءة القارئ - الناقد لا بكتابة الأديب - منتج النص، دستويفسكي، فحسب.

فمن المعروف لدينا اليوم أن باختين بلور أطروحته عن «شعرية دستويفسكي الحوارية» هذه في الحقبة التي كان فيها «الشكلانيون الروس» من جهة، وبعض «النقاد الماركسيين» من جهة ثانية، يهيمنون على الخطاب النقدي، وكان لابد له من التموضع، ذاتا وخطابا، في سياق الجدل المعرفي - النقدي الحاد والفعّال بين هذين الطرفين - التيارين (١٣). فانطلاقا من تصورات معرفية وضعية عمل الشكلانيون على تحويل النقد إلى خطاب وصفي تحليلي يقف عند الأشكال والبنى والتقنيات والوظائف النصية الداخلية، على أساس أنها ما يمثل «الشعرية» أو «الأدبية» التي ينبغي للناقد التركيز عليها، لأنها السمة الخاصة المائزة للنص الأدبي. هكذا أهملوا المعاني والدلالات النفسية والاجتماعية والإيديولوجية من جهة أنها تخرج الناقد إلى مجال التأويلات التي لا يمكن ضبطها، فضلا عن كونها تقع خارج إطار تلك الشعرية أو الأدبية التي استقطبت اهتماماتهم. وفي الطرف المقابل والمعارض ألح النقاد الماركسيون، أو «الواقعيون الاشتراكيون» على أن النقد ممارسة معرفية لا يمكن أن تبرأ من التفسيرات والتأويلات التي تحدد وعي الناقد وإيديولوجيته، كما أنه لا يمكن الفصل بين جماليات النص الأدبي وما ينطوي عليه من معان وأفكار ومواقف، بما أنه «يعكس الواقع» بالضرورة، ويفترض أن يؤثر فيه سلبا أو إيجابا.

أمام هذين الموقفين - التيارين اتخذ باختين موقفا نقديا مغايرا، إذ رفض ذلك التصور الشكلاني الذي يختزل النص في تقنياته وأساليبه وبناه الوظيفية - الداخلية، مثلما رفض التصور الآخر الذي يختزل النص الأدبي في «مرآويته» ووظيفيته الإيديولوجية كما لو كان «وثيقة» محسنة الصياغة فحسب (١٤). ومسوغ رفضه أن كلا الطرفين «يشيِّئ» النص الأدبي بذلك الاختزال تحديدا، والاخطر من هذا أن كليهما يصدر عن توهم امتلاك الحقيقة «العلمية» أو «الموضوعية» من قبل الناقد، وهو مالا يأتلف مع تصوراته للخطابين النقدي والأدبي. فالمرجعية المعرفية

لتصوراته وأطروحاته، في تلك الحقبة بخاصة، تتمثل في الفكر العلمي والفلسفي «الحديث» الذي يسلم بنسبية الحقيقة وبقابلية النصوص، الأدبية وغير الأدبية، لأكثر من تأويل بما أنها هي ذاتها متعددة التعبيرات والمعاني. ونضع كلمة «الحديث» بين أقواس لأن هذا الفكر هو الذي تفهم المنظومات المعرفية «التقليدية» ذات الطابع الشمولي وساعد على انهيارها، لتفقد التصورات الدوغمائية للإنسان والعالم بمختلف أشكالها مشروعيتها العلمية وهذا تحديدا ما عبر عنه دستويفسكي أدبيا في السياق الروسي، كما عبر عنه معرفيا وفلسفيا المفكرون الغربيون، خصوصا في سياق الفكر الألماني، منذ هيجل وغوته وشلنج، إلى نيتشه وهوسيرل وهيدجر (١٥).

لن نخوض هنا في أشكال إفادة باختين من الفلسفة الألمانية، وخصوصا ظاهراتية هيجل وهوسيرل، بل نكتفي بالقول إنه ربما كان المفكر الوحيد في روسيا العشرينيات الذي تواصل وتفاعل بشكل حواري معمق وخلاق مع تلك المرجعية. ومن هنا كان عدم ائتلاف خطابه المعرفي النقدي مع الخطابات الفكرية السائدة في مجتمعه، وبخاصة مع الخطاب الماركسي الرسمي (ذي الأصول الألمانية هو الآخر) (١٦).

هذه الملاحظة هي ما ينقلنا إلى المستوى الإيديولوجي، حيث يمكن لمفهوم الحوارية أن يكتسب بعدا دلاليا لم يؤكد كما ينبغي من قبل حسب علمنا (١٧). فمن هذا المنظور لابد أن باختين المتعلق بذلك الفكر - الآخر وجد في كتابات دستويفسكي التعبير الأقوى والأمثل عن «حوارية» كان هو ذاته يبحث عنها، لا لمجرد أنها تتناسب مع وعيه الفكري، وإنما أيضا لأنها تنطوي على أطروحة أو عقيدة إيديولوجية - سياسية - لم يكن التعبير عنها في روسيا الثورة البلشفية مسألة سهلة أو مضمونة العواقب (١٨). فهذه الحوارية تعبر، وإن كان ذلك على نحو مراوغ، أو ماكر، عن رفض تلك «الدوغمائية الجديدة» في الخطاب الماركسي الرسمي، التي

حلت مكان الدوغمائية الأرثوذكسية في الخطاب الرسمي في روسيا القيصرية. ومع ما في هذا الرأي من بعد تأويلي فإنه مسوّغ تماما بكون الحوارية تعني فيما تعنيه الوعي بحقيقة التعدد والتنوع، والتعلق بمشروعية الاختلاف، وحق التفكير والتعبير عن المواقف والمعتقدات ووجهات النظر بأكبر حرية ممكنة، سواء في مجال الكتابة أو في مجال علاقات الحياة اليومية. بعد هذا أليس من الغريب أن يتعرض لأشكال مختلفة من القمع، وأن تتعرض كتاباته للتهميش والتجاهل والإهمال، حتى ضاع بعضها، والتبس بعضها الآخر، كما نعلم اليوم. فحواريته تلك إذن لم تكن «تختلف» فحسب عن إيديولوجيا السلطة الرسمية، بل كانت تعارضها وتناقضها، بما أن دلالة «الحرية» التي ينطوي عليها المفهوم في كل المستويات تمثل الضد من ذلك الخطاب القمعي أو «الدوغمائي» و«المونولوجي» بتعبير باختين (١٩).

وفي كل الأحوال فإن ما ورد أعلاه هو ما يفسر لنا كيف ولماذا جابهت أطروحات باختين الكثير من العوامل العائقة لتداولها وتفاعلها في سياقها الثقافي الأصلي، في روسيا النظام الشمولي، في حين وجدت في السياق الثقافي الليبرالي، الديمقراطي لأوروبا الغربية تلقيا حواريا فعالا، هو ما أفضى إلى ذلك النمو والحضور المتصل، على نحو ما أشرنا إليه من قبل، وهو ما سنناقشه في إيجاز في الفقرة الآتية:

٣- من الحوارية إلى «النقد الحواري»:

كتب باختين عن ظاهرة «الحوارية» في الخطاب الروائي وتأملها في المجالين الفكري واللغوي، لكنه لم يتحدث، حسبما نعلم، عن شيء اسمه «النقد الحواري» (٢٠)، فهذا المفهوم - كما نتداوله اليوم - يجد مرجعيته القريبة والمباشرة في كتابات تودوروف في مرحلة «ما بعد البنيوية»، وقد تمثلت ذروتها الفكرية في كتابيه «فتح أمريكا (٢١)» و«نحن والآخرون (٢٢)»، في حين بلغت ذروتها المعرفية -

النقدية في كتابيه «باختين: المبدأ الحواري»، و«نقد النقد» المشار إليهما آنفا.

الكتابان الأولان ينتميان إلى مجال «تاريخ الأفكار» منظورا إليه من زاوية «فكر الاختلاف» الذي يعد نقد أوهام المركزية العرقية - الثقافية و«نقضها» في السياق الثقافي الغربي منطلقه وغايته (٢٣). أما الكتابان الآخران فيمكن موضعتهما في مجال «النظرية النقدية»، منظورا إليها من زاوية التحولات التي طرأت على إنجازات باختين من جهة، وإنجازات تودوروف ذاته من جهة أخرى. ولعل هذا ما وسم الكتابين بالكثير من سمات «قصة التعلم» كما نظر إليها باختين تحديدا (٢٤). وعلى الرغم من أن المقام هنا لا يتسع لعرض محتويات هذه الكتابات التي تمثل «الحوارية» عنصر تشاكلها وناظمها المعرفي العميق كما نعتقد، إلا أنه من الضروري التوقف عند «المبدأ الحواري» في الكتاب عن باختين وقد تحول إلى «النقد الحواري» في كتاب تودوروف عن ذاته وإنجازه في هذا المجال.

يصرح تودوروف في مقدمة الكتاب الأول بأن هدفه يقتصر على إعادة تنظيم أطروحات باختين «الحوارية» وعرضها دونما تدخل فيها أو حوار معها. لكنه لا يلبث أن يشير في نهاية الكتاب إلى أن باختين تعرض للقمع مثلما تعرضت كتاباته للإهمال والصمت، أو للغياب والتجاهل، في سياقها الاصلي، ولذا فإن كتابته عنه تحدد أهدافها، في جزء منها على الأقل، بمقصدية يمتزج يها المعرفي - الموضوعي بالأدبي - الذاتي:».. ومن أجل معالجة هذا الخلل حاولت في هذه الصفحات أن أجعل صوت باختين مسموعا من جديد ليمكن للحوار أن يبدأ أخيرا (٢٥). وهذا التعبير حواري بلا منازع، بما أنه ينطوي على معاني الحوار مع ذات باختين - الإنسان، والحوار مع أطروحاته بوصفه ناقدا ومنظرا أدبيا، وكذلك الحوار مع المتلقي، أو القارئ المفترض، الذي يمكن أن يدخل طرفا في الحوار بمجرد أن ينصت لصوت باختين في هذه الكتابة «المزدوجة المؤلف» بمعنى ما (٢٦). هكذا يتضح لنا أن عملية «إعادة التنظيم والعرض» لأطروحات الآخر ليست أكثر من تقنية

معرفية - منهجية تختارها الذات الكاتبة (والمترجمة) من منطلق تفهم تلك الأطروحات والإعجاب بصاحبها، والعمل على إعادة فاعليتها مرة أخرى وكأنها جزء من أطروحات الذات في مرحلة من مراحل تحولها الفكري والمعرفي. من هذا المنظور يمكننا أن نذهب أبعد لنكتشف مظاهر تشاكل ما بين علاقات باختين بدستويفسكي «الروائي» من جهة، وعلاقات تودوروف بباختين «الناقد والمنظر الروائي» من جهة أخرى، فهنا وهناك تتحول القراءة النقدية المعرفية لنص الآخر إلى شكل من أشكال «التلقي الحواري» الذي يجد مسوغاته في المستويات الفكرية والمعرفية والعاطفية والإيديولوجية. ونظرا لأن كلا الناقدين والمفكرين عانى من وطأة الخطابات والممارسات القمعية فإن حواريتهما هذه يمكن أن تعاين بوصفها جهدا معرفيها، فكريا، إيديولوجيا لتجاوز هذه المعاناة المأساوية التي مثلت «وضعية المنفى» دورتها كما يدركه القارئ المتابع لسيرة كل منهما (٢٧). وفي اختصار يمكن القول إن إعادة كتابة سيرة الآخر المعرفية أو «التعلمية» تنطوي على أثر قوي لسيرة الذات الكاتبة، بما أننا أمام صوتين يتبادلان المواقع في النص ذاته.

في الكتاب الثاني يتسع مجال الحوارية لأن تودوروف يمارس «نقد النقد» في شكل من أشكال المراجعة النقدية لأبرز التيارات «النقدية - الإيديولوجية» في القرن العشرين، من شكلانية بعض النقاد الروس في «العشرينيات» إلى «الواقعية الجديدة» لبعض النقاد الأمريكيين المعاصرين (٢٨). يقول المؤلف في الفقرة الاستهلالية من كتابه: «ينصب اهتمامي هنا على معالجة موضوعين متداخلين، أتابع في كل منهما هدفا مزدوجا. إنني أرغب أولا في معاينة الكيفية التي تم فيها التفكير بالأدب والنقد في القرن العشرين، وأن أسعى في الوقت نفسه لمعرفة ما قد تكون عليه فكرة صحيحة عن الأدب والنقد».

كما أنني أرغب من ثم في تحليل التيارات الإيديولوجية الكبرى لهذه المرحلة كما تتجلى من خلال التفكير حول الأدب، وأن أسعى في الوقت نفسه إلى معرفة أي موقف

إيديولوجي كان أكثر متانة من الآخر (٢٩). ولكي يكشف عن بعد سياقي يربط ما بين قراءاته في هذا المجال النقدي وقراءاته الأخرى في المجال الفكري، يؤكد أن ما يستقطب اهتمامه في هذه المؤلفات، وفي كتابين سابقين هما: نظريات الرمز - ١٩٧٧، والرمزية والتأويل - ١٩٧٨، هو قضية «الغيرية - alterite التي تشكل الموضوع المركزي في ما سميناه «فكر الاختلاف» عموما (٣٠).

هذا ما يوضحه مباشرة في فقرة تالية، يتأكد فيها تدخل البعد السيري - الذاتي في هذه الكتابة «السيرية المعرفية»: فمنذ حصولي على المواطنة الفرنسية أخذت أشعر بحدة أكثر بواقع أني قد لا أصبح أبدا فرنسيا مثل الآخرين، بسبب انتمائي المتزامن لثقافتين. انتماء مزدوجا، داخلية وخارجية، يمكن أن يعاش كنقص أو كامتياز.. ولكنه في جميع الحالات يجعلك شديد التأثر بمسائل الغيرية الثقافية وإدراك الآخر» (٣١). وفي فقرة أخرى نجد ما يذكر بأطروحات باختين بصدد تعدد أشكال الحقيقة وزوايا النظر إليها وتنوعها، حيث يعلن تودوروف أنه ليس ضد فكرة «الحقيقة» ذاتها، وإنما يسعى من منطلق «فكر الاختلاف»، أو «الفكر الحواري» لا فرق، إلى «تغيير وضعها أو وظيفتها بجعلها مبدأ منظما للتبادل (التفاعل) مع الآخر (٣٢). ولعله لا يخفي أن هذا «التغيير» أو «إعادة الموضعة» هو جهد ينطوي على معنى تجاوز الفكر - الآخر أو رفضه، الذي يدعي تملك الحقيقة ويحاول فرضها على غيره بما أن «حقيقته» هذه يمكن أن تتحول إلى «دوغما» تسوغ القمع أكثر مما تحفز على الحوار والتفاهم مع «الآخر المختلف».

بعد هذا التأسيس للفكر الحواري في المستوى النظري - الفلسفي يحدد الناقد مفهومه للنقد الحواري: «النقد حوار، ومن صالحه الإقرار بذلك علنا. إنه لقاء صوتين، صوت الكاتب وصوت الناقد، وليس لأي منهما امتياز على الآخر» (٣٣). ونقد كهذا لابد أن يكون على الضد والنقيض من نقد «الناقد الدوغمائي - ومثله الناقد الانطباعي - لأنه لا يقوم إلا بإسماع صوت واحد: صوته»، على نحو ما يلح عليه

تودوروف «الحوارى» أو «ما بعد البنيوي هذا» (٣٤). وتتحدد هوية هذا النقد ووظيفته في فقرة لاحقة في شكل أكثر تعلقا بالإجراء بما أنه «يتكلم ليس عن المؤلفات وإنما إلى المؤلفات - أو بالأحرى مع المؤلفات، وهو يمتنع عن استبعاد هذين الصوتين الحاضرين (٣٥). فالسؤال المطروح بالنسبة إلى الناقد في هذه المرحلة من حياته وإنجازاته هو «كيف يمكن الإسهام في فهم أفضل لمعنى قطعة (نص) ما إذا لم تجعل (تطرح) في تكامل مع سياقات متزايدة الاتساع: سياق العمل أولا، ثم سياق الكاتب، وسياق العصر، وسياق المأثور الأدبي». فالناقد هنا لم يعد يأنف، كما في السابق، من الحديث عن علاقات الأدب بالحقيقة، أو بالأخلاق والقيم، أو حتى بالإيديولوجيا، لكن من هذا المنظور الحواري الذي يرفض منطق المركزية والتراتبية، كما رفضه دستويفسكي وباختين، بما أنه يولد الدوغمائية أو «المونولوجية» المنغلقة على صوتها وحقيقتها ويسوغها، فإذا كان المؤلف يرى أن النقد الحواري شائع في الفلسفة، حيث يجري الاهتمام بالمؤلفين لما لديهم من أفكار، وأنه غير معهود كثيرا في الأدب، حيث يعتقد أن التأمل والإعجاب كافيان فإنه يحاول، انطلاقا من أطروحات باختين وغيره، تدارك هذا الخلل في لحظة تاريخية يبدو أنها تتطلب مثل هذه «الحوارية». ها هو ذا يكتب في نهايات الفقرة «لا أعتقد أن الأمر مجرد مصادفة - مجرد فعل حر من قبل بعض الأفراد - أن تأتينا هنا والآن فكرة النقد الحواري، تحت هذا الاسم أو غيره... إن أحداث العالم الذي يحيط بنا هي «شروط ملائمة» لهذا النقد أكثر مما هي أسبابه». وتحدد هذه الشروط بـ «الغياب الراهن لمعتقد مقبول بالإجماع، وتآلفنا المتزايد مع ثقافات مختلفة عن ثقافتنا بسبب وسائل الاتصال والنقل الرخيص، وتطور لا سابقة له للتكنولوجيا، وانبعاث (ولادة؟) النضال من أجل حقوق الإنسان (٣٦) - كما يقول. ولكي يعطي لهذا المفهوم بعدا دلاليا منفتحا على الزمن والآخر، يعلن في نهاية الفقرة: «لقد وجد النقد الحواري بالطبع في كل الأزمنة - كأنماط النقد الأخرى، ويمكن عند

الاقتضاء التخلي عن الصفة إذا جرى التسليم بأن معنى النقد هو دوما في تجاوز التعارض بين الدوغمائية والتشكيكية (٣٧). فهذا التعبير ينطوي على محاولة تنويع معاني هذا المفهوم وتكثيرها، وفي الوقت نفسه على محاولة تأصيله بعيدا عن التمركز حول الذات وجهدها المعرفي والفكري. فالحوارية بوصفها ظاهرةً متحققةٌ في بعض الخطابات الأدبية كما هي متحققة في بعض الخطابات الفلسفية، بل هي «محايثة للغة» بمجرد أن نعاينها من المنظور الباختيني. ولا غرابة - من ثم - أن تكون ماثلة في بعض الخطابات النقدية، وإن كانت التسمية أو الصفة الجديدة هذه من إبداع تودوروف وهو يتلقى جهود الآخرين ويتفاعل معها من منظور حواري، كان لباختين فضل التأسيس له نظريا ومنهاجيا كما لاحظنا. من هنا نتفهم بشكل أعمق ورود عنوان الفصل الأخير هذا بصيغة التنكير والتساؤل: «نقد حواري؟». فالمؤلف لا يدعي أنه يقدم نظرية نقدية جديدة، او يدشن تيارا نقديا خاصا به، لأنه إنما يحاول بلورة أطروحات وممارسات سابقة وتنميتها، تنبه في هذه المرحلة من حياته وإنجازه إلى مشروعيتها وفعاليتها وراهنيتها. هنا يمكننا القول، ختاما لهذه الفقرة، إن تودوروف يكمل حوارية باختين اذ يبلورها ويعمقها ويثريها في سياق هذه القراءة الحوارية لكتاباته، وكتابات غيره. فالنقد الحواري هو الوجه الآخر لفكر الاختلاف والتعدد والنسبية، الذي يشكل المرجعية المشتركة لخطابيهما. ماذا إذن عن تلقي الباحثين والنقاد العرب لكتابات باختين، وإلى أي مدى كانت قراءاتهم لها، ولغيرها، حوارية؟ هذا ما سنناقشه في الفقرة الآتية.

٤- تحضر في المجال التداولي العربي الراهن كتابات أساسية لباختين مثل «شعرية دستويفسكي (٣٨)، الذي ترجمه عن الروسية، جميل نصيف التكريتي، و«الماركسية وفلسفة اللغة» (٣٩)، ترجمه محمد البكري ويمنى العيد عن الفرنسية، وعنها أيضا ترجم له محمد برادة «الخطاب الروائي» (٤٠).

كذلك نجد لتودوروف «باختين، المبدأ الحواري» (٤١)، الذي ترجمه عن

الإنجليزية فخري صالح، و«نقد النقد» (٤٢)، ترجمه عن الفرنسية سامي سويدان، وهما كتابان أساسيان فيما يتعلق بالحوارية والنقد الحواري من ذلك المنظور الباختيني - التودوروفي المتكامل كما رأينا. فضلا عن ذلك هناك بعض الدراسات النقدية التي تحضر فيها أطروحات باختين، في المستوى التنظيري أو التطبيقي، ومن ثَم تشكل جزءا من المتن موضوع المقاربة الراهنة. من هذا المنطلق نعتقد أنه من الضروري منهجيا التمييز، اعتمادا على قراءة أولية لهذا المتن المتعدد تحديدا، بين ثلاثة أشكال من أشكال التلقي سنسميها على النحو التالي: أ- التلقي المعرفي «الترويجي»، ب- التلقي التوظيفي - «الإيديولوجي»، ج- التلقي المعرفي النقدي الحواري. ونظرا لأن المتن أعلاه غير متجانس كما يلاحظ فإن هذا التمييز إجرائي بما أنه يساعد على تقصي الأفكار وتحليل المواقف الرئيسية التي حكمت، ووجهت قراءات الباحثين والنقاد لكتابات باختين في السياق اللغوي - الثقافي العربي، بغض النظر عن التصنيفات الحدية لمكونات المتن أعلاه. وفي كل الأحوال فإن وجاهة هذا التمييز الإجرائي تتحدد بمدى فعاليته بالنسبة لقراءتنا لهذه القراءات - الكتابات.

٥- التلقي المعرفي - الترويجي:

لا شك أن الترجمة نتاج تلك القراءة التي تفضي بالمترجم إلى الاعتقاد بأهمية النص المقروء وبضرورة ترجمته إلى لغته الأصلية. ومن جانب آخر يمكن تأكيد أن الترجمة تصبح ممارسة معرفية فكرية جمالية دالة على دينامية الثقافة في مجملها، ومن ثم فإن البعد الفردي - الذاتي يتداخل مع الأبعاد الجماعية - الموضوعية، بما أن النص المترجم ينشد التواصل والتفاعل مع قارئ ما، ينتمي إلى السياق اللغوي الثقافي نفسه. ونحن هنا لا نود الخوض في القضايا النظرية الثرية والمعقدة للترجمة بقدر ما نحاول تأكيد أن الترجمة تنطوي على «بعد حواري» يكمن

أو يظهر في مستوى العلاقة بن «المترجَم» و«المترجِم» و«المترجَم له»، وهذا البعد هو ما تركز عليه هذه المقاربة (٤٣).

من هذا المنظور ما إن نعاين كتاب «شعرية دستويفسكي» حتى نلاحظ غياب هذا البعد الحواري أو ضعف حضوره لغياب شخصية المترجم أو تواريها التام وراء النص المترجم. فنحن هنا لانجد مقدمة للكتاب تكشف عن دواعي الترجمة وحوافزها، وتحدد أبرز الصعوبات التي واجهها المترجم وهو ينقل أو «يعرب» نصا نقديا ذا لغة غير شائعة وغير مألوفة كثيرا لدى القارئ العربي، الذي يتوجه إليه النص المترجم بالضرورة. كذلك لا نجد في الهوامش الداخلية أية إيضاحات أو تعليقات توحي بمدى تفهم المترجم للنص وتفاعله مع النص - الآخر، مما يفترض أن يلجأ اليه المترجم (وبغض النظر عن مواقف الاتفاق والاختلاف).. وهو يتوجه إلى قارئ مفترض قد يحتاج إلى مثل هذه الهوامش ليتفاعل تفاعلاً أعمق مع مقولات ومفاهيم ومصطلحات جديدة عليه وعلى سياقه الثقافي. ويتعزز مدلول هذا الغياب اذ يمتد الى الشخصية المعرفية التي اضطلعت بمهمة «المراجعة»، وهي شخصية الدكتورة حياة شرارة، اذ لا شيء يدل على ما انطوت عليه «مراجعتها» المعلن عنها في غلاف الكتاب، ولا أثر مباشراً لها بعد ذلك. وبناء على هذه الملاحظات نستنتج أمرين يتعلقان بذلك البعد الحواري لفعل الترجمة: الأمر الأول أن من لا يعرف شيئا عن إنجازات المترجم والمراجعة يمكن أن يظن أن لا علاقة لهما بالقضايا النقدية لا في السياق العربي ولا خارجه حتى لكأنهما مارسا «الترجمة» و«المراجعة» من ذلك المنظور «المهني» الذي تكون فيه العلاقة بين «المترجَم» و«المترجِم» و«المترجَم له» غائبة أو في أدنى أشكال حضورها (٤٤).

الأمر الثاني هو أن المترجم والمراجعة ربما يعيان، بشكل أو بآخر، أهمية باختين، وأهمية عملهما نتيجة لذلك، لكنهما فضلا الصمت، تاركين للقارئ حرية التواصل والتفاعل المباشر مع النص المترجم دونما تدخل في قراءته بأي شكل وتحت أي مسوغ، ومع أن هذا الأمر الاحتمالي ذا الدلالة «الإيجابية» أضعف من الأول إلا إن

هذا لا يمنع من القول بأن هذه الترجمة تمثل ذلك التلقي المعرفي «الترويجي» في أوضح تجلياته وأبسطها.

يختلف الوضع بالنسبة لكتاب «الماركسية وفلسفة اللغة» اختلافا بينا، إذ إن للمترجمين حضورا قويا في النص المترجم. فالمترجم الرئيسي (محمد البكري) وضع مقدمة تكشف عن أهمية الكتاب من منظور علم اللغة، وعلى الأخص علم «اللغة الاجتماعي» و«السيميائية»، كما تتضمن نبذة مختصرة عن سيرة باختين. كذلك نجد في الهوامش الداخلية بعض الملاحظات والتعليقات والشروح الدالة على حضور المتلقي - المترجم له لحظة الترجمة، بما أن هذه الهوامش هي نتيجة مباشرة لتوقع جدواها له، وربما ضروريتها. وفضلا عن ذلك لا شك أن «ثبت المصطلحات» الذي نجده في نهاية الكتاب المترجم دليل قوي على انشغال معرفي معمق بالبحث الجاد في هذا المجال مثلما هو الدليل على أن «القارئ المفترض» هو ذلك الباحث الذي يتطلب التحديد والتدقيق في إنجازه وإنجاز غيره (٤٥).

إننا هنا أمام ترجمة تتقدم بنا خطوة مهمة نحو «التلقي المعرفي»، إلا إن العامل الإيديولوجي يتدخل في قوة ليلعب دور «العامل العائق» فيتراجع ذلك التلقي لصالح تلق يروج للمعرفي من منظور ايديولوجيا قد تكون غريبة عن أطروحات باختين وبما أن هذه الغاية المزدوجة يمكن ان تثوي وراء أي ترجمة لأي نص فإننا لا نسعى إلى «محاكمتها» بقدر ما نحاول الكشف عن بعض مفارقاتها التي يمكن ان تؤثر سلبيا في عملية تلقي النص المترجم وتداوله من منظور القارئ العربي «المترجَم له».

فمنذ المقدمة تبرز هذه المفارقة ماثلة في التناقض بين التعبيرات الدالة على الإعجاب بباختين والاجلال لإنجازاته من جهة، والتعبيرات التي تسوغ معاناته بشكل يتحول احيانا الى محاولة «تبرئة» للسلطة الرسمية ولخطابها الماركسي من هذه المعاناة!

فكاتب المقدمة «يؤكد» ان تلك المؤلفات التي قد تكون لباختين وإن نسبت إلى بعض اصدقائه وتلاميذه، او تلك التي قد لا تكون له وإن وقّعت باسمه، هي له، ومن

ثَم فإن «نسبة كتاب» الماركسية وعلم اللغة «لباختين أمر غير مشكوك فيه، وتظل أسباب نشره باسم مستعار سرية إلى الآن» - كما يقول المترجم (٤٦) وعلى الرغم من أن هذا التأكيد قد يجد ما يسنده في مقدمة رومان جاكبسون للترجمة الفرنسية، المترجمة مع المتن هنا، فإن الشك وارد في هذه النسبة، وهو ما ناقشه تودوروف في توسع وتعمق، على نحو ما لاحظنا في فقرة سابقة. لاشك أن الأمر هنا يتعلق برأي اجتهادي، ومن ثم فإن دلالة هذا التأكيد لا تهمنا إلا من زاوية وظيفته، حيث تنطوي عملية إثبات نسبة الكتاب الى باختين على معنى تأكيد نسبة مؤلف الكتاب الى «الماركسية»، وهو الهدف غير المصرح به هنا. اما القول بأن «أسباب نشره باسم مستعار سرية الى الآن» فهو اقل قابلية للتفهم، بما أنه يتجاهل علاقات التوتر بين باختين والسلطة الماركسية والرسمية، وذلك لأن مجرد بحث هذه العلاقات قد يفضي إلى الشك في تلك النسبة المزدوجة التي أكدتها فقرة أخرى!(٤٧).

ويتخذ التناقض المتولد عن تلك المفارقة بعدا آخر في الفقرة الثالثة من المقدمة «السيرية»، حيث لا تتضمن أي إشارة الى معاناة باختين في سياق تلك العلاقات. فهو لم يتعرض للنفي والعمل القسري وإنما «انتقل» و«رحل» و«اشتغل بالتدريس»، مثله مثل غيره، في سياق العلاقات العادية بين ناقد - باحث مثله ومجتمعه أو وطنه! (٤٨). إننا هنا امام شكل من اشكال «الصمت» الدال على ان المترجم ينحاز الى «باختين الماركسي» ضد «باختين الحواري». وبما أن الصمت هنا يسوغه الموقف الإيديولوجي للمترجم أكثر مما يسوغه الموقف المعرفي فانه يمكن أن يعد استمرارا لذلك الصمت، والتجاهل الذي عانى منه باختين وكتاباته، كما هو معروف وشائع اليوم. أما من منظور تلقي النص المترجم فإن اختيار كتاب بعنوان «الماركسية وفلسفة اللغة» لا يخفي انحيازه إلى معرفة محددة بوظيفتها الإيديولوجية، فجهد كهذا لابد أن يمثل إسهاما «معرفيا» في الترويج لخطاب إيديولوجي محدد سلفا، هو خطاب «دوغمائي» او «مونولوجي»، لعل كتابات باختين في مجملها من أهم المحاولات الرامية إلى تجاوزه بما أنها كتابات «حوارية» رافضة ومضادة، وإن كان

هذا في شكل ماكر ومراوغ، لكل أشكال الانغلاق على الحقيقة الواحدة، والصوت الواحد، والمعنى الواحد. وأكثر من ذلك لا نستبعد أن قراءة هذا الكتاب من هذا المنظور الحواري يمكن ان تكشف عن بعده الوظيفي «التأصيلي»، لا للمعرفة «الماركسية» كما يوهم به المترجم، وانما للمعرفة التي ستتطور في شكل «التداولية» و«علم الخطاب» و«السيميائية»، كما أشرنا من قبل، وليس من باب المصادفة ألا يحيل المؤلف إلى أي مرجعية معرفية او فكرية «ماركسية». هذا تحديدا ما يلح عليه رومان جاكبسون في مقدمته التي لا تتضمن أية إشارة إلى «ماركسية باختين» أو «ماركسية المعرفة» التي ينطوي عليها الكتاب، وبغض النظر عن صحة نسبته إلى باختين أو إلى فولوشينوف أو اليهما معا (٤٩).

وفي كل الأحوال فإننا ما ركزنا على هذه المفارقات ونتائجها إلا لأنها تمهد لما هو أكثر مفارقة وتناقضا، على نحو ما سنلاحظ في الفقرة الآتية:

٦- التلقي التوظيفي - الإيديولوجي:

تحت هذا العنوان سنقارب دراستين نقديتين تجمعان، بصيغ مختلفة، بين البعدين التنظيري والتطبيقي، وإن كانت السمة الإيديولوجية طاغية على قراءة الناقدين لبعض أطروحات باختين، ومن ضمنها أطروحته المركزية المتعلقة بـ «الحوارية».

الدراسة الأولى أنجزها فيصل دراج بعنوان «العلاقة الروائية في علاقات الإنتاج»، ونشرت في مجلة «الطريق»، التي خصصت عددا للرواية العربية نشرت هذه الدراسة في سياقه (٥٠). والدراسة الثانية «حول مفهوم الفهم الغولدماني والحوارية الباختينية» لحميد لحميداني، وهي إعادة صياغة لحوار بينه وبين يمنى العيد، التي عارضت محاولته للجمع بين «حوارية» باختين و«بنيوية غولدمان»، وذلك في كتابه النقدي «من أجل تحليل سوسيو - بنائي للرواية - المعلم علي نموذجا» (٥١).

وقبل البدء في قراءة الدراستين من المنطلق أعلاه نرى أنه من المهم الإشارة إلى إن ما يجمع بينهما من المنظور الزمني أنهما دراستان رائدتان حاولتا استثمار بعض أطروحات باختين قبل أن يترجم وينشر له أي من كتبه السابقة. ثم إن هذه الإشارة دالة بذاتها على بدايات حضور باختين في مجال الوعي والخطاب النقدي العربي، إذ قبل دراسة فيصل دراج، في مستهل الثمانينيات، لا نعثر له على أي حضور في نقدنا الروائي (٥٢).

لقد توقفنا من قبل في دراستنا المشار إليها في مستهل البحث عند قراءة فيصل دراج لبعض أطروحات باختين وتوظيفها، وبناء عليه سنكتفي بإيجاز أهم ما تضمنته من آراء وأفكار ومعلومات مشوشة ومغلوطة ومتناقضة عن «حوارية» باختين تحديدا. من هذا المنظور يمكن القول إن الناقد حاول استثمار تلك الأطروحات في سياق مقاربة تجمع بين التنظير والتاريخ للكتابة الروائية العربية. لكن هذه المقاربة ظلت محكومة وموجهة في كل مقاطعها بأفكار ومواقف وتصورات إيديولوجية ماركسية «دوغمائية»، على نحو جعل الدراسة تبدو مثقلة بالأحكام المعيارية القطعية، التي تبلغ أحيانا كثيرة حد «المحاكمة» العنيفة لهذه الرواية وكتابها ونقادها!

فالرواية العربية «ناقصة مشوهة» لأنها من إنتاج «برجوازية عربية غير سوية كولونيالية، هجينة ومعاقة»* . ولأن الشرط التاريخي - الاجتماعي الذي أفرز هذه البرجوازية وروايتها «لا يسمح إلا بتعايش هجين بين ثقافتين، ثقافة الماضي المنخلعة عن حركة الحاضر، والثقافة الكولونيالية المنخلعة بدورها عن ذات الحاضر» - كما يقول (٥٣). ولكي تأخذ احكامه شكل المقولة** «العلمية المنطقية» فانه يسوغ الحكم المعلن سلفا بقوله «إذا كانت البرجوازية العربية لا

** تأتي هذه الكلمة في سياق نص مقتبس، والأصل ألا يتدخل الكاتب فيما يقتبس من نصوص، وإلا فكلمة «معاقة» خطأ صراح، والصحيح «مُعَوقه».*

*** الحكم لا يمكن أن يأخذ شكل المقولة (category)، ولعل المقصود هو شكل القول أو المقول.*

تعيش زمانها إلا كبرجوازية كولونيالية متجددة في أزمتها، فإن الرواية العربية الناقصة لا تقيس زمانها إلا كرواية ناقصة أو رواية لا تزال تبحث عن وضعها الروائي الصحيح (٥٤).

وإذا كان المرتكز «العلمي» لهذه الأحكام يتمثل في «أبحاث مهدي عامل»، وهو «صديقه» كما يقول، ويبدو أن أبحاثه خاضعة للمنظور الإيديولوجي نفسه ولذا نضع علميتها بين قوسين، فإن المرجعية النقدية - النظرية تتمثل في أطروحات باختين. وهنا تحديدا ستبرز المفارقات والتناقضات الدالة. فإذا كانت الرواية عند باختين، كما يقول الناقد، «نقيض الملحمة ونقيض كل الأجناس الأدبية الأخرى»، وكانت «الجنس الوحيد الذي مازال في طور التكون.. الجنس الذي لا يصون تميزه إلا استمراره المفتوح بوصفه جنسا غير منجز»، فإن الرواية العربية يمكن أن تعاين بكل بساطة من هذا المنظور المنفتح و«الحواري» (٥٥)، خصوصا أن الناقد يتحدث عن الرواية العربية في الثمانينيات، أي بعد أن حقق الروائيون العرب انجازات وتجارب روائية مهمة بكل المعايير، ودونما حاجة هنا للتذكير بأعمال نجيب محفوظ وإميل حبيبي والطيب صالح وعبدالرحمن منيف وحنا مينه من الجيل السابق، أو بأعمال صنع الله إبراهيم أو جمال الغيطاني من جيل الستينيات والسبعينيات، على سبيل التمثيل لا الحصر! (٥٦). ومما يرجح لدينا وجاهة القول في دراستنا السابقة بأن الناقد قرأ عن باختين أكثر مما قرأ له (ويمكن ان نضيف هنا أنه إن كان قد قرأ له فانه لم يستوعب أطروحاته ولم يتفهمها) غيابُ أية إشارة تفيد مباشرة من أطروحات باختين في «شعرية دستويفسكي» او «جماليات الإبداع اللغوي» أو «جمالية الرواية ونظريتها» (٥٧). هذا تحديدا ما يسوغ القول إن فيصل دراج هنا لا يكتفي بتوظيف «باختين الماركسي»، باختين صاحب «البيان الشيوعي في الادب» كما يزعم، ضد «باختين الحواري»، وإنما يوظفه ضد الرواية العربية المنجزة، وضد كتابها، وضد نقادها، بما أن الجميع «ينتمون إلى تلك الطبقة البرجوازية - الكولونيالية المشوهة وعيا وكتابة «بالضرورة» أو «بالحتمية» التاريخية»!

بعد هذا لا غرابة أن يتحول باختين الى كائن أسطوري «مجهول وواسع الحضور»، لأن عملية «الأسطرة»، إن صحت الصيغة الاشتقاقية، تؤمن وظيفة محددة في سياق هذا التلقي الايديولوجي - الدوغمائي هي التغطية على نقص المعلومة الدقيقة، وضعف التواصل الجدي مع الرواية والنقد الروائي، ومحدودية أدوات التلقي المعرفي.

ومع أن هذه الملاحظات و«الاستنتاجات» قد تبدو صارمة، بل قاسية، فان مقارنة هذه الدراسة بتلك التي أنجزها حميد لحميداني تكشف عن بعض الوجاهة للتلقي الإيديولوجي، إذ يستند إلى معرفة ادق، ووعي أعمق، بغض النظر عن الاختلاف أو الاتفاق معه. ففي رسالة وجهتها إليه يمنى العيد بعد قراءة كتابه المشار إليه مسبقاً، طرحت الكاتبة عليه تساؤلا اعتراضيا عن مدى المشروعية المعرفية للجمع بين «بنيوية غولدمان التوليدية» و«حوارية باختين».

وحتى لا ينزلق الناقد إلى سجال يفقد التواصل بينهما حواريته، فضلا عن كونه غير مسوغ اصلا في أي خطاب فكري معرفي جاد، يشير الناقد الى ان التساؤل ينبغي أن يدرج في سياق أعم: «إن هذا التساؤل يطرح في الواقع مشكلة أساسية متعلقة بإشكالية النقد العربي في علاقته بروافد النقد الغربي، ذلك ان اي ممارسة نقدية جادة.. في العالم العربي لابد أن تراعي خصوصيات الكتابة الإبداعية العربية. لذلك يجد الناقد العربي نفسه دوما أمام قدر واحد هو تركيب العناصر النقدية الغربية قياسا على مستوى وطبيعة ادراكه للعالم، وقياسا على تصوره لطبيعة الإبداع الأدبي ووظيفته» (٥٨).

وتزداد أبعاد هذه المسألة - الإشكالية العامة تحددا في فقرة تالية نقرأ فيها: «إن الناقد العربي مجبر في جميع الحالات على أن يستفيد من المناهج الغربية، لأنها تعكس دون شك معرفة أعمق وأكثر تطورا من المعرفة النقدية العربية، خصوصا إذا نحن عرفنا بأن النقد الروائي في العالم العربي هو وليد حديث، متصل في ولادته

وسيرورته على الدوام بحبل سري مع النقد الروائي الغربي» (٥٩). وأهمية هذه التعبيرات أنها تكشف عن أبعاد قضية معرفية - فكرية تاريخية لا نعتقد أن أحدا من النقاد، بل غيرهم من الباحثين في المجالات الإنسانية أو العلمية الأخرى، يماري فيها. وأكثر من ذلك إننا نعتقد أن عملية «تركيب العناصر» المشار إليها في إلحاح هنا هي قدر كل ناقد، ولا كبير قيمة وأهمية في هذا المستوى لمقولة «الخصوصيات» اللغوية والادبية والثقافية، بما أن الناقد أشبه ما يكون بـ «المهني المتعدد الأدوات»، كما قال ليفي - ستروس، وبما ان التيارات النقدية الكبرى، والإنجازات النقدية المتميزة «عندنا» و«عندهم»، هي نتيجة ذلك التركيب الخلاق، أو «الحواري»، بين مقولات ومفاهيم ومصطلحات مستعارة من مجالات مختلفة ومتكاملة، ومن «العلوم الإنسانية» و«العلوم الرياضية» أو «الطبيعية» على السواء (٦٠). من هذا المنظور فإن ما ينبغي التركيز عليه هنا ينحصر في مدى وجاهة التركيب الذي يمارسه الناقد ذاته، ومدى فعاليته وتماسكه في سياق قراءته الخاصة.

لا نعتقد أن أحدا يشك في وجاهة وعي الباحث بأن «بنيوية غولدمان» و«حوارية باختين» تنطويان بوصفهما أطروحتين معرفيتين، على نقص ما ذلك لأن القول باكتمالهما او كمالهما ينبئ عن موقف غير معرفي لان المعرفة المثلى ناقصة وتحتاج إلى تنمية وتطوير دائمين. فمظهر النقص فى الأولى أنها تغفل «عن طبيعة البنية الداخلية في العمل الأدبي»، ولا تقدم من ثم الوسائل والأدوات التي تمكن من تحليلها (٦١). أما مظهر النقص في حوارية باختين فهو أنها لا تفصل بين الأدب والحقول الثقافية الايديولوجية». ولا يجد الناقد نتيجة لذلك حاجة إلى إقامة مقارنة أو تناظر بين البنية الأدبية والبنية الإيديولوجية أو الثقافية، ما دامت هذه كامنة في النص (٦٢). ومع أن البعد ألتأويلي الخاص أو «الذاتي» يتمثل في هذه التعبيرات النقدية فإنها تشير الى أمرين مهمين فيما يتعلق بحوارية باختين تحديدا. الأمر الأول أن هذه الحوارية تقف موقفا مقابلا ومعارضا للنقد الماركسي، كما لاحظناه

وبيناه من قبل، وفي الوقت نفسه تشير، وإن كان ذلك عن بعد، إلى احد الأسباب الأهم لذلك التوتر الذي حكم علاقات باختين بسلطة المؤسسة الرَسَمية، وهذا تحديدا ما غفل عنه، أو لم يستوعبه، ناقد مثل فيصل دراج، كما لاحظنا أيضا. الامر الثاني ان الناقد يبدو مؤتلفا مع وعيه المعرفي وموقفه الإيديولوجي حينما يعترض على القول بأن «حوارية باختين تتجاوز بنيوية غولدمان»، بل حينما يقلل من شأن باختين وأطروحاته، إذ يؤكد أن جانبا كبيرا من المغالطة يكمن في فلسفة باختين - ان كانت له حقا فلسفة - ولعله يشكل السبب الذي من أجله حوربت أفكاره في روسيا، لأنه ينفي بمطابقته بين الادب والواقع الدور الذي يلعبه الأدب (٦٣). ثم يضيف في فقرة تالية، موسعا مجال رؤيته النقدية.. ولهذا السبب نفسه كان باختين يمثل بالنسبة لبعض المنظرين الغربيين الحلقة المفقودة التي هم في حاجة إليها لرد هجومات الاتجاه الجدلي حول مسألة تحليل النص الروائي (بما ان اتجاهه شكلاني ومضاد للاتجاه الجدلي الماركسي كما يزعم) (٦٤). لكن النبرة السجالية لا تخفى على قارئ هذه العبارات التي لا تخفي «تحيزها» بقدر ما تحاول تسويقه معرفيا ليكتسب وجاهته لدى القارئ الناقد المختص، الموجه إليه هذا «الحوار المعرفي» وقد أصبح تعدديا أو جماعيا، بعد إخراجه من إطار الحوار الثنائي - الشخصي بينه وبين يمنى العيد. وحينما نتجاوز السجال إلى الحوار المعرفي، والناقد ذاته يغرينا بالتجاوز - ويساعدنا عليه كما لاحظنا، فإننا لا يمكن أن نعترض على عملية التركيب بين الاطروحتين بقدر ما نعترض على الخلفية الإبستمولوجية التي تستند إليها عملية التركيب، بل الخطاب في مجمله. فمن الواضح من هذا المنظور ان الناقد يحاول توظيف مفهوم «الحوارية» توظيفا معرفيا موجها لصالح إيديولوجيا محددة، مع ان هذا المفهوم اشتغل سابقا ولابد أن يشتغل هنا ضد هذه الإيديولوجيا. وهنا تكمن وجاهة التساؤل الاعتراضي من طرف يمنى العيد. ولعل المفارقة الكامنة في منطق التركيب في هذه الدراسة يتجلى في أن الناقد ذاته يعي

الموقف، ويصرح بأن «حوارية» باختين لا تتلاءم مع المرجعية «الماركسية» التي تؤسس ابيستمولوجيا للبنيوية التوليدية! هذا إن لم يخضع المفهوم لعملية «تعديل» أو إعادة تأويل بحيث تزول أو تخف دلالته المضادة لتلك المرجعية. ويبدو أن هذا هو ما حاوله في الكتاب، وهو من تمام حقه بوصفه باحثا (٦٥). هنا أيضا تكمن «وظيفة» تلك الاحترازات المعرفية التي يعلنها الناقد من خلال إلحاحه على أن فهمه للحوارية «فهم خاص لا يتطابق بالضرورة مع فهم الآخرين»، فهي تخفف من حدة التناقض دون أن تلغيه أو تتجاوزه، ولذا يبرز مجددا في الدراسة الراهنة!

وانطلاقا من مفهوم «السياق» المتعدد المستويات، على نحو ما يشير إليه تودوروف في فقرة سابقة، يمكننا اختتام هذه الفقرة من المقاربة بملاحظتين نأمل أن تبلورا ما ناقشناه سلفا، وتمهدا للانتقال إلى الفقرة اللاحقة.

الملاحظة الاولى ان البنيوية التوليدية الغولدمانية، لا الحوارية الباختينية، هي التي صادفت تلقيا فعالا في الوسط النقدي العربي، وعلى الاخص المغاربي منه، كما تدل عليه دراسات جادة للخطيبي وسعيد علوش ومحمد رشيد ثابت وللحميداني نفسه (٦٦). من هذا المنظور العام يمكن القول إن الناقد اجتهد هنا في تكميل «نقص» تلك البنيوية باقحام الحوارية في صلبها، في مرحلة «الفهم» اللاحقة للوصف والسابقة للتأويل. لكن هذه الحوارية لم تشتغل جيدا في عمله لخلل في هذه الحوارية الباختينية التي تنطوي على «نقص أصلي» أو حتى على «مغالطة»، على نحو ما يشير إليه الباحث، وهنا مكمن المفارقة ومظهرها.

الملاحظة الثانية أن هذا الاجتهاد التركيبي مسوغ ومطلوب في أي ممارسة نقدية، عربية او غير عربية، ومن ثم فإن مشروعيته تتعلق بمدى تماسكه النظري - الإبستمولوجي من جهة، وبمدى فعاليته الإجرائية من جهة ثانية. وفي كلتا الحالتين فإن جهد لحميداني بدا لنا غير مقنع، وهو لم يكن مقنعا ليمنى العيد، مع أنها ليست على خلاف كبير معه حول أهمية البنيوية التوليدية، بل أهمية «بعض» الماركسية في

الكتابة الادبية والنقدية، وفي الترجمة كما لاحظنا من قبل ايضا.

وأكثر من ذلك قد لا يكون ذلك الجهد مقنعا للناقد ذاته في مرحلة تالية من كتاباته النقدية. ودليلنا على ذلك ان آخر ما بين ايدينا من كتبه عن بنية النص السردي لا يتضمن أية إشارة إلى البنيوية التوليدية او إلى الحوارية (٦٧)!

وسواء أخذنا بمنطق التطور والتحول هنا أو بمنطق تغير آفاق التلقي المعرفي عنده وعند غيره فإن ذلك النمط من «التلقي الإيديولوجي» لم يكن مثمرا ولم يعد مقنعا لأحد، بما أنه ينطوي على ما يعوق فعاليته، وما يخلخل تماسكه، خصوصا في مثل هذا السياق الخطابي المعرفي، الذي ما إن يرتهن للتصورات الإيديولوجية المسبقة حتى يفرط في الشروط الأساسية لمعرفيته.

٧- التلقي النقدي - الحواري:

من الواضح أن عنوان هذه الفقرة من البحث يقترب كثيرا من ذلك «النقد الحواري» الذي مارسه ونظر له تودوروف في كتابه «نقد النقد». ونشير الى هذا التشاكل لأن التلقي الذي نصفه هنا بـ «النقدي الحواري» يشترك مع النقد الحواري في مظهرين أساسيين: المظهر الأول يتعلق بفكرة «الاختلاف» التي لا يمكن لأي حوار أن يتأسس وينطلق من دونها – وهذا ما يلح عليه تودوروف. اما المظهر الثاني فيتعلق بإمكانة تعدد أشكال التلقي الحواري «مثله مثل» النقد الحواري، وهو ما يلح عليه تودوروف أيضا فيما لاحظنا من قبل. وبناء على هذا سنقارب كتاب «الخطاب الروائي» على أساس أنه يتضمن عينة نصية، معرفية – فكرية – نقدية، لما نسميه التلقي الحواري، وسنحاول الإشارة، بشكل مختصر إلى نماذج أخرى يمكن أن تعد ممثلة لمرحلة متقدمة من «النقد الحواري»، حتى وان لم تحل الى باختين أو تودوروف بشكل مباشر.

فالقارئ للكتاب أعلاه يلاحظ أن المترجم محمد برادة وضع للنص المترجم مقدمة يمكن التعامل معها على أنها دراسة مستقلة، مثلما يمكن التعامل معها بوصفها مقدمة تهيئ القارئ لتفهم المتن اللاحق. ولعل هذا ما يسوغ عنوانها المزدوج: «مقدمة»: «موقع باختين في مجال نظرية الرواية». كما يمكن للقارئ ذاته ان يلاحظ ما يعزز مدلول الملاحظة السابقة، حيث ورد في هامش نجده في الغلاف الداخلي، مفاده أن المترجم ترجم مجموعة دراسات لباختين وليس كتابا واحدا، وهذا يسوغ القول بأن عملية اختيار النص المترجم تنطوي هنا على «عملية تأليف» يمكن أن تعزز ما ذهبنا اليه بصدد تلك المقدمة التي تتضمن اطروحة للناقد المترجم، توضع إلى جانب أطروحات باختين واطروحات تودوروف الذي يتمثل اثره قويا في النص المترجم كما هو في النص الذي يقدم للترجمة ويصاحبها ويحاورها (٦٨). فبعد نبذة موجزة عن غنى التفكير النظري في الرواية وتنوعه يأتي التنبيه إلى ضرورة موضعة جهود باختين في سياق جهود سابقة مهدت لها، و«اجتهادات نظرية تالية لما كتبه، تحاول ان تتدارك محدودية تحليلاته، وأن تغنيها اعتمادا على استيعاب روايات جديدة لم يأخذها باختين في الاعتبار (٦٩). ولتحقيق هذه الموضعة في السياق المعرفي والفكري العام لأطروحات باختين وغيره يبدأ الناقد في عرض تعاقبي مكثف وموثق لأفكار فلاسفة ألمان، مثل شليجل وهيجل ومن بعدهما لوكاش الذي يخصص له حيزا أكبر، «لأن محاولته تكتسي أهمية خاصة ضمن مجموع محاولات التنظير الروائي، ولأنها تتقاطع في بعض العناصر الأساسية مع نظرية باختين الروائية» - كما يقول (٧٠). فحوارية باختين لم تأت من فراغ. ولذا يشير الناقد إلى ما لفت نظره وقد يولد التساؤل، «فقد لفت نظري أن باختين لم يشر، لو مرة واحدة، فيما قرأت له، الى كتاب لوكاش «نظرية الرواية»، ومع ذلك فإننا نجد نقطا مشتركة في تشييدهما النظري، رغم اختلاف المنطلقين والنتائج» (٧١).

فالناقد لا يختلف مع من يقول بأن «طرح باختين لنظرية الرواية» يمثل في تاريخ نظريات الرواية قطيعة إبستمولوجية لا جدال حولها (٧٢)، كما لا يجهل أنه قارب الرواية بعيدا عن مقولات ربطها بـ «الطبقة البرجوازية» بما انه «يتخذ من اللغة حجر الزاوية عندما يقرأ تاريخها (الرواية) ويعيد تأويله (٧٣). مع هذا يعود فيلح على أننا «نجد تعريفات اخرى يلتقي فيها (باختين) مع منظرين آخرين سبقوه (هيجل، الرومانسيون الألمان، لوكاش). وأهمية الالحاح على هذا الجانب يمكن ان تولد بعدا نقديا حواريا في قراءتنا لباختين اليوم. فمن منظور تاريخي - تعاقبي يمكن القول بأن باختين لم يكن يحاور نص دستويفسكي «الحواري» فقط، وإنما كان يتفاعل «حواريا» مع مرجعية كاملة سبق أن قلنا بأنها ماثلة في «الفكر الألماني»، وعلى الاخص في كتابات الفلاسفة الألمان عن «الرواية». اما من المنظور الآني «الراهن» فإن «تلك الحوارية تتحدد بسياق اخص هو السياق الذي أشرنا إليه سابقا، سياق الجدل المتوتر والفعال بين الشكلانيين الروس من جهة، والنقاد الماركسيين المعاصرين لهم وله من جهة أخرى. ونحن هنا ايضا امام مظهر حواري للتفاعل، لأن «الاختلاف»، لا التطابق، هو ما يولد الحوارية كما يلح عليه تودوروف في اكثر من موضع في كتابه «نقد النقد».

واذا ما تجاوزنا هذه القراءة التي تدمج المراجعة النقدية الحوارية في سياق العرض فاننا سنجد في الصفحات التالية عرضا اكثر تفصيلا لاطروحة باختين الأساسية في هذا المجال، وهو عرض دال على استيعاب معمق لا نجده عند أي من النقاد العرب السابقين. فالناقد اعتمد هنا على الاتصال المباشر بأعمال باختين المترجمة إلى الفرنسية، كما يبدو أنه أفاد كثيرا من كتابات تودوروف عن باختين. وهذا ما سمح له، بعد هذا العرض، بالعودة مجددا إلى المنظور النقدي - الحواري نفسه، الذي يدخل النسبية المعرفية على إنجازات باختين دون الارتهان للنزعة السجالية التي تهيمن على الدراسات المنجزة في سياق ما سميناه بالتلقي

«التوظيفي الإيديولوجي». من هنا تحديدا تزيد درجة الوجاهة المعرفية في استنتاجاته، إذ يقول.. وبذلك فإن قراءة باختين لتاريخ الرواية الاوروبية هي قراءة وصفية، منطلقة من تصور نظري، أكثر مما هي تنظير نسقي يؤكد وجود نظام داخل التغير، ويسمح بالتنبؤ لمستقبل الأدب والرواية، على غرار منهجية هيجل (٧٤).

ومع أن هذه العبارة قد تولد عند القارئ توقعا بأنها تنطوي على حكم يعلي من شأن هيجل «المنظر» على حساب باختين «المحلل الواصف» فإن الناقد سريعا ما «يعدل» هذا التوقع بتأكيده أن تلك «النتائج الجزئية التي يصل اليها باختين في قراءاته التفصيلية تكتسي بدورها أهمية كبيرة لأنها تفتح الطريق أمام آفاق أخرى لتنظير الخطاب الروائي (٧٥). فنحن هنا أمام وعي معرفي يتنبه الى بعد جديد لحوارية باختين يمكن اجتلاؤه في سياق تفاعلاتها مع تلك «الآفاق الأخرى» التي تنفتح على مستقبل التنظيرات المعرفية النقدية مثلما تنفتح على مستقبل الإنجازات والتجارب الروائية. وإذا ما استعرنا لغة باختين ذاته عن حوارية دستويفسكي فاننا سنقول ان محمد برادة يتلقى مظاهر «النقص» او «عدم الاكتمال» في انجازات باختين تلقيا ايجابيا بما انها دليل وعي بانفتاح النص النقدي على افق معرفي متعدد ومتجدد دائما. وهذا ما يمثل ميزة اخرى لهذه القراءة مقارنة بالقراءات السابقة، التي رأينا كيف تقدم «إنجاز باختين على إنه الإنجاز الامثل»، أو على أنه «إنجاز ناقص ومغالط» تجاوزه الزمن!

في الفقرة الاخيرة من المقدمة / الدراسة، وهي بعنوان «ما بعد باختين. راهنية باختين»، يتصل التلقي النقدي الحواري متخذا أبعادا جديدة تكشف عن اهميته، بغض النظر عن اتفاقنا أو اختلافنا معه. ففي مستهل هذه الفقرة يشير الناقد إلى قضية غاية في الأهمية، هي أن «الروائيين انفسهم هم دائما وراء تحولات الرواية، ومن ثَم وراء اتساع تصوراتها النظرية، وإعادة تحديد وظائفها وآفاقها على يد النقاد والفلاسفة (٧٦). وبنوع من أنواع التحقيب لهذا الرافد الجديد يشير الناقد

إلى «حدوس» كتّاب مثل فلوبير وبروست وتوماس مان وجيمس جويس وتصوراتهم في بدايات القرن على أساس أنها تنطوي على أفكار نظرية «تلتقي مع بعض تطورات الناقد الفيلسوف جورج لوكاش». بعد ذلك سيتغير الوضع نحو «التطور»، إذ أصبح الروائيون واعين بأهمية الشكل وعلائقه بالرؤية والواقع والتخيل، وأصبح التفكير النظري في الرواية جزءا ملتحما بإنتاجهم (٧٧). وهنا لعلنا ندرك أن هذه الآراء الوجيهة معرفيا تكتسب قيمة مضاعفة من منظور ان للناقد ذاته تجربة في الكتابة الروائية لابد أنها هي أيضا تنطوي على مثل ذلك التلاحم بين المعرفي والجمالي، أو بين خطابات «التفكير النظري في الرواية» وخطاب «الإبداع اللغوي - الجمالي». وهذا مما يعزز مظاهر الحوارية، ويعدد أصواتها وتعبيراتها ومستويات دلالاتها بالضرورة.

وعودا إلى باختين وأهمية إنجازته من منظور «الراهن» يؤكد الناقد / الكاتب: «أن معظم النقاد الذين يهتمون اليوم بتحليل الرواية وبنظريتها يتخذون أفقا لتحليلاتهم مجاوزة الفصل بين بنية الرواية ودلالاتها عبر - اللسانية، بين عناصر خطابها والأبعاد السوسيولوجية لشعريتها وسيميائيتها.. وهو نفس الأفق الذي كان باختين، منذ ثلاثينيات هذا القرن، رائدا في الدعوة اليه ووضع أسسه الاولى.. ومن ثم راهنيته» (٧٨).

ولعله لا يخفى أن ما يؤكد «راهنية» باختين عند برادة هو ذاته ما ينفي هذه «الراهنية» عند لحميداني، وذلك لأن غلبة المنظور الإيديولوجي الماركسي التقليدي عند هذا الاخير هو الذي يسوغ قوله بأن «الفصل» بين البنية الروائية» و«البنيوية الدلالية الايديولوجية» مسألة ضرورية. فهو يستند إلى مقولات «غولدمان» البنيوية التوليدية، لا إلى مقولات كريستيفا وتودوروف وجينت وزيرافا وفيليب هامون وفلاديمير كريزنسكي التي يحاورها محمد برادة ومنها ينطلق لمناقشة راهنية باختين. ماذا تعني له هذه الراهنية؟ وإلى أى مدى يمكن أن تعد «راهنية حوارية»؟

ومن ذات المنظور النقدي - الحواري المتحرر من ضغوط الإيديولوجيا يحدد الناقد معنى الراهنية بأنها لا تعني «الصلاحية المطلقة لنظرية باختين ولمقولاته ومصطلحاته، وإنما تتوفر أطروحاته ومنهجيته على عناصر حيوية صالحة لأن تخصب البحث والتحليل في مجال نظرية الرواية (٧٩). وإذا كان هذا يمثل اقتناعا معرفيا لدى هذا الناقد، وغيره، فإنه يعي جيدا أنه يمكن كذلك أن يكون قناعات باختين: «وتمشيا مع جوهر منهجية باختين، كما يضيف، فان نتائجه لا يمكن إن تكون الا محدودة ومتطلبة لمتابعة التحليل والتفكير والتعديل، على ضوء ما استجد من إنتاج روائي ومن تنظيرات معرفية.. ومن شأن تطور الإنتاج الروائي أن ينسب المصطلحات والمفهومات النظرية (٨٠). وإذا كان هذا المعنى يسمي راهنية باختين ويحددها في المستوى العام، أو في السياق الثقافي المعرفي الغربي، فإنها يمكن أن تتخذ بعدا ووضعية جديدين في المستوى الخاص المحدد بسياق الثقافة العربية هذه المرة. فمن هذا المنطلق الواعي بالفروق والخصوصيات يشير الناقد إلى قضية تلفت نظرنا بشكل خاص نظرا لعلاقاتها القوية بفرضية البحث الراهن كما تضمنتها تلك التساؤلات في الفقرة الاستهلالية. يكتب محمد برادة: «وبالنسبة للرواية العربية ونقدها، فإننا نعتقد أن تنظيرات باختين وكتاباته يمكن أن تكون محطة مهمة في مسارها نحو التطور والتجدد؛ ذلك ان ميخائيل باختين، ابتداء من عشرينيات هذا القرن، واجه الأسئلة نفسها التي بدأت ثقافتنا العربية تواجهها منذ الستينيات وما تزال، عبر التعرف - المتأخر دائما - على مناهج الألسنية والبنيوية والسيميائية والشكلانية» (٨١). فبخلاف الحديث المعمى عن «خصوصية الراوية العربية» و«خصوصية النقد العربي» التي نجدها دون اي تحديد عند لحميداني، ومحددة بشكل سلبي ضيق عند فيصل دراج، تكتسب الخصوصية هنا معنى تاريخيا - معرفيا أعمق وأجلى. فهذه الخصوصية تتحدد بتلقينا وتفاعلنا «المتأخر» مع المناهج النقدية، أو المعرفية عموما، الغربية الحديثة، لكنها تحدد أيضا بمشابهتها

لما كان مطروحا على باختين وجيله في عشرينيات هذ القرن، حيث طغت الإيديولوجيا على الخطابات والتصورات! ولعله من الواضح ان مثل هذا التحديد ينسحب على «المعرفي» مثلما ينسحب على «الايديولوجي»، خصوصا ان مفهوم الإيديولجيا هنا مفهوم معرفي يحيل الى خطاب باختين اذ يقول: «نقصد بالإيديولوجيا، مجموع الانعكاسات والانكسارات داخل المخ (الذهن) البشري، للواقع الاجتماعي والطبيعي الذي يعبر عنه ويثبته بواسطة الكلمة، والرسم، والخط، أو بشكل سيميائي آخر» (٨٢). ونقول إن هذا التحديد أو التعريف معرفي لأنه وصفي تحليلي وغير معياري. ومن ثَم فإنه لا يتحول الى مسوغ أو مولد لمثل تلك الأحكام العنيفة عند فيصل دراج، أو لمثل ذلك الفهم الماركسي الجامد عند لحميداني (الذي ينقله عن غولدمان).

وفي فقرة ثانية يلخص برادة اهمية باختين او «راهنيته» في مستوى اخص يتعلق بالرواية والنقد الروائي تحديدا. فالروائي، حسب باختين/برادة» يعد منتجا للمعرفة، ومحاورا لثقافته ومجتمعه، ومن ثَم فان إنتاجه لا يمكن أن يكون مادة «محايدة».. أما الناقد فهو «مطالب بأن يحلل مجموع تلك المكونات في تشابكاتها وتجلياتها وامتداداتها الدلالية، وبأن «يستعيد مسئوليته في إنتاج المعرفة والإنصات لما تقوله الروايات، بعيدا عن الاختزال والتصنيفات المسبقة (٨٣). ولعله لا يخفى أن الإلحاح والتركيز هنا ينصب على تلك الحوارية المزدوجة، في النص الروائي كما في النص النقدي، التي هي ما يتعين على الناقد الإفادة منه ليتمكن من «إنتاج المعرفة» بعيدا عن منطق الاختزال والتصنيف، أو منطق التراتبيات والمركزيات التي قد توهم الذات بأنها تمتلك المعرفة الحقيقية، أو المثلى، أو المطلقة، فتلجأ إلى تلك الأحكام والمحاكمات التي أوردنا عينة منها في فقرات سابقة.

أما في الفقرة الثالثة والختامية فإن الناقد يعود إلى نقد الخطاب العربي السائد من خلال مناقشة قضية لا تخلو من «مغالطة وتجريد» كما يقول، وهي المناداة، انطلاقا من تصور ما لمقولة الخصوصية»، بضرورة خلق نظرية في النقد العربي،

وفي «الرواية العربية»، حفاظا على خصوصيتها، و«حماية» لهويتنا الثقافية من الاستلاب والتقليد (٨٤).

ووجه المغالطة أن «الأمر لا يتعلق بوضع نظرية لخصوصية متوهمة، ثابتة، وإنما بوعي الرواية تاريخا ونظرية ونصوصا. فهو يعاين الخصوصية «أيا كانت» من المنظور الحواري نفسه عند باختين الذي يرى أن كل خصوصية هي خصوصية تاريخية، وصيرورة الادب لا تتمثل في نموه وتحولاته داخل الحدود الثابتة لخصوصيته وحدها؛ إذ إن الأدب يقلق حتى تلك الحدود (٨٥). ونتيجة لهذا الموقف أو الوعي الحواري ينفتح معنى الخصوصية ويغتني بأبعاد دلالية متعددة بحيث لا يعود من الممكن اختزالها في معنى محدد بتلك الرؤية التي تحط من شأن الرواية العربية وكتّابها وتاريخها، كما يلح عليه دراج، أو في معنى مجرد يوهم بأن عمليات التركيب للمقولات والادوات المنهجية من خصوصيات الناقد العربي ومعرفته النقدية، كما يوحي به لحميداني. فالرواية العربية مرتبطة بقدرتها على أن توجد داخل التاريخ وجودا إشكاليا متفاعلا.. ومن هذا المنظور فإن العودة إلى نصوصنا التراثية القديمة والبحث عن عناصر سردية وتشكيلية وتخيلية في التراث تكون عودة مخصبة في ضوء ما يقترحه باختين في مجال محاورة لغات الماضي وملفوظاته كما يذهب إليه محمد برادة (٨٦). هذا ما يتفق معه فيه كثير من النقاد، هم وغيرهم من الكتّاب الروائيين الذين غامروا في اتجاه الحوار مع تراث سردي غني، وأنجزوا تجارب روائية خلاقة، كما يدركه ويحاوره ناقد وروائي مثله.

وباختصار يمكننا بلورة محصول قراءتنا لهذا النمط من التلقي النقدي الحواري في النقاط الآتية:

اولا: يتواصل الناقد ويتفاعل مع كتابات باختين بعد موضعتها في سياق كتابات سابقة ولاحقة، هي - تحديدا - ما يكشف عن أهمية إنجازاته في مجال نظرية الرواية ونقدها، بما أنه كان يحاور منجزات سابقة، نقادا وروائيين وفلاسفة، وينشد الحوارية لمن بعده، معه ومع غيره. وهذا تحديدا ما حاوله برادة من موقع الناقد.

ثانيا: من هذا الموقع لا شك أنه يبدي إعجابا كبيرا بباختين وإنجازاته، لكنه إعجاب لا يصل إلى حد التطابق والتماثل مع آرائه وأفكاره، لأن في هذا الموقف ما يمكن أن يلغي المسافة الاتصالية بين الطرفين، وهي مسافة ضرورية لأي تلق حواري، وهو ما يعيه الناقد ويعلنه في أكثر من موضع وبأكثر من صيغة في هذه المقدمة / الدراسة، كما لاحظنا.

ثالثا: كثيرا ما يطل صوت محمد برادة «الكاتب» صاحب التجربة الإبداعية - الروائية الخاصة، وهو صوت يحاور صوت الناقد فيه بقدر ما يحاور أصوات نقاد وكتاب آخرين، وتحديدا عبر تفاعله الحواري مع إنجازات باختين. هذا الصوت المزدوج، وتلك التجربة الكتابية المزدوجة، هما من أبرز العوامل التي ساعدت على هذا «التلقي النقدي - الحواري» الذي يعي ان أهمية أطروحات باختين النظرية والمنهاجية لا تكمن في صلاحيتها المطلقة بل في انفتاحها على كل ما يحاورها فيسهم في تفعيلها وإثرائها وتعديلها وتطويرها على الدوام.

بعد هذا لا غرابة أن يتفاعل قارئ هذه المقدمة/الدراسة الجادة مع باختين الناقد/المنظّر الحواري لا مع باختين الإيديولوجي - أو المؤدلج - الذي يبدو مرة «المنظّر الشيوعي للأدب» بلا منازع، ومرة أخرى الناقد «المغالط» و«المعادي» للماركسية على وجه الإطلاق، على نحو ما رأيناه في الدراستين السابقتين المحكومتين مباشرة أو مداورة بمنطق الرؤية الايديولوجية الحدية، التي تغيب المعرفي أو تزحزحه لصالح التوهمي والأسطوري، سواء أكان الناقد يعيه ويعلنه أم لا.

تحضر في بعض كتابات محمد مفتاح التنظيرية بعض آثار حوارية باختين دونما حرص على تجاوز الإشارة إليها كما لو كانت جزءا من «مكونات» المعرفة النقدية الحديثة التي لم يعد من الضروري نسبتها إلى باختين، أو جزءا من «منجزات» هذه المعرفة في الماضي الذي مضى عنا وعنها بقدر ما أنجزناه وتجاوزناه في سياق تراكم المعرفة المتسارع على الدوام وتحولها.

ولنبدأ بمناقشة هذا الموقف في دراسته بعنوان «دور المعرفة الخلفية في الإبداع والتحليل» (٨٧) وهي تهمنا قبل غيرها وأكثر منه لسببين: الأول أن الناقد يحيل مباشرة إلى باختين الذي لا نجد له حضورا يذكر في إنجازاته النقدية التي نعرفها جميعا بقدر ما يعترف أكثرنا بأهميتها الاستثنائية، نظريا ومنهاجيا، في سياق معرفتنا النقدية الحديثة.

السبب الثاني أن هذه الدراسة تحاور قضايا متعلقة بنظرية التلقي التي تحضر هي كذلك في دراستنا الراهنة المنجزة في إطار مؤتمر نقدي عن هذه النظرية تحديدا. بعد هذا المدخل ودونما خوض في خلفيات الدراسة وإجرائياتها وغاياتها، نشير الى أن الناقد يستحضر باختين بوصفه طرفا«مؤسسا» لإحدى نزعتين «متضادتين» و«متكاملتين»، حسب وجهة نظرمفتاح، في نظرية التناص. احدى هاتين النزعتين: «أدبية، وتتجلى في آثار باختين ومن تأثر به ككريستيفا وبارت في بداية أمره. فهؤلاء ينظرون، مع بعض الخلاف، إلى أن الأدبي هو عادة إنتاج وليس إبداعا محضا. وثانيتهما فلسفية تتجلى في التفكيكية التي يمثلها دريدا وبارت في آخر أيامه وبول دومن وهارتمن (٨٨).

هنا نلاحظ ان الناقد يعي جيدا أهمية أطروحات باختين الحوارية بما أنها أسست لنزعة أو تيار، في إطار ما يسمى «نظرية التناص»، لكننا نلاحظ أيضا «غياب»أي إشارة إلى «الحوارية» بما هي مفهوم أكثر تعددية دلالية من مفهوم «إعادة الإنتاج» (ونضع كلمة «غياب» بين مزدوجات لأننا سنعود إليه لمناقشة قضية مهمة بالنسبة إلينا في هذه الفقرة من الدراسة). فغرض الناقد هنا يتحدد بالعرض المختزل، وبالمعنى العلمي «الإيجابي» معرفيا، لنزعتين لا يتبنى أيا منهما بقدر ما يحاول نقدهما وتجاوزهما، انطلاقا من تفاعله الحواري مع النظرية السيميائية «المنطقية»، عند بورس تحديدا، ومع نظرية الذكاء الاصطناعي التجريبية الإمبريقية، وأخيرا مع «نظريات التلقي» في إحالتها المزدوجة إلى «الفلسفة الألمانية التي تفسح مجالا للذاتية والمحيطية والجسم» والى «نزعة ظاهراتية معززة

بدراسات عصبية فيزيولوجية» - كما يقول (٨٩). وبناء على هذا لا معنى ولا ضرورة أصلا للحوار معه حول قضية غير حاضرة في المركز من وعيه وعمله، وإن حضرت في مجال «المعرفة الخلفية» له ولأي ناقد يطرح القضية من هذا المنظور.

في دراسة ثانية له بعنوان «الحوارية في النص الشعري» نلاحظ ما يعاكس الملاحظة السابقة، حيث يحضر مفهوم «الحوارية» منذ عنوان الدراسة التنظيرية دون أن يحضر اسم باختين في اي فقرة من فقراتها (٩٠). ومع أن هذا «الغياب» وذلك «الحضور» للاسم العلم يلفت الانتباه ويغري بالتأويل، بما أنه يشبه «الفراغ» في النص الادبي، كما يقارب من وجهة نظر بعض «نظريات التلقي»، إلا أنه يأتلف مع ما سبق أن أشرنا إليه بخصوص تفاعل الناقد مع إنجازات نقدية متجاوزة لباختين بمعنى ما. فالحوارية هنا يتحدد مدلولها، ومفعولها الوظيفي، بمحاولة الناقد ضبط اجرائيات المقارنة لظاهرة العلاقات بين النصوص بشكل عام، وبين عينة من النصوص الشعرية العربية التقليدية - التراثية - بشكل خاص. هنا تحديدا يمكننا الخلوص الى بعض الاستنتاجات التي تعين على تفهم حضور باختين واطروحاته أو مفاهيمه، أو غيابها، وتفسير ذلك في جل كتابات محمد مفتاح.

فمن جهة أولى نشير الى أن الناقد شغل أكثر ما شغل بمجال «نقد الشعر» لا بمجال «نقد السرديات»أو «النقد الروائي». ولعل هذا ما يسوغ عدم تواصله المعمق مع أطروحات باختين (٩١). ومن جهة ثانية فإنه في كل انجازه المعرفي يبدو دائما مسكونا بهاجس التنظير الذي لا ينحو منحى أدبيا (كما هي الحال عند باختين) ولا منحى فلسفيا (كما هو الشأن عند دريدا) بقدر ما ينحو منحى «علميا» صارما، يستمد علميته وصرامته من تلك المرجعيات «العلمية» المشار إليها سلفا، فضلا عن استثماره لبعض المفاهيم والمصطلحات البلاغية - المنطقية في التراث العربي الاسلامي (وفي الشق المغاربي الذي كان فيه لعلوم البرهان تأثير أكبر) وذلك بعد تجريدها من بعض محمولاتها القديمة وشحنها بدلالات جديدة لتكون أكثر صرامة ودقة بفضل هذه النزعة التركيبية المتعددة المرجعيات، والصارمة في منطلقها وغايتها (٩٢).

وفي حوار معه حول تجربته النقدية تظهر آثار كل هذه السمات والتوجهات، إذ يشير الناقد إلى أنه يستخدم في كتاباته الأخيرة مفهوم «الحوارية» بديلا من مفهوم «التناص»، حيث إن هذا الأخير أصبح مشوشا وغير قابل للضبط، ومن ثَم فإن المفهوم الجديد يحل محله بعد تجريده من محمولاته الدلالية عند باختين حتى لكأنه من إبداع وابتداع الناقد بما أنه من عمل على إعادة تحديده وتدقيقه وضبطه بما ينسجم مع تصوراته ويحقق اهدافه كناقد / عالم اولا وبعد كل شيء (٩٣).

ومن جهة ثالثة وأخيرة يمكننا أن نلاحظ ان معاينة إنجاز الناقد من تلك «المسافة الحوارية» التي سبق أن أشرنا إليها، تكشف لنا أن محمد مفتاح يمثل حالة متقدمة، أو متطورة جدا، من حالات التلقي الحواري للمعرفة النقدية الغربية الحديثة، فكتبه ودراساته كلها تنطوي على كثير من المؤشرات الدالة على اتساع مجال قراءاته لمنجز الآخر في مختلف المجالات، وعلى نزعة صارمة في التعامل مع هذا المنجز، سواء وهو يتمثله ويحاول استثماره وتوظيفه أو وهو يراجعه ويفنده ويحاول تجاوزه، لا بمعنى «القطيعة معه» وإنما بمعنى إثرائه بما يحضر بالضرورة في «الخلفية المعرفية» لناقد مثله واسع الاطلاع على تراثه الخاص و«المختلف» بالضرورة. نعم قد تبدو تلك الصرامة العلمية عنده عائقة لبعض اشكال التلقي الحواري للنصوص الادبية التي تقاوم بطبيعتها نزعات الضبط والتدقيق «العلميين». وقد ينتج عنها قراءات جافة، كي لا نقول جامدة، لا أثر فيها لتلك المتعة التي تنطوي عليها كل قراءة خلاقة للنص الادبي الخلاق (٩٤). لكننا ما أن نتفهم منطلقها وغايتها واجرائياتها الواصلة بين المنطلق والغاية حتى تبدو نموذجا متقدما لذلك «التلقي الحواري - المعرفي» المحكوم والموجه بتصور «علمي» للنقد، تغيب فيه عن وعي وقصد آثار تلك التصورات الأدبية والفلسفية والإيديولوجية التي قد تفسد علميته. اضف إلى هذا ان مثل هذا التلقي ربما أثرى دلالات «الحوارية» والتلقي الحواري في السياق المعرفي - العلمي، حيث يكون للحقائق وطرق البحث فيها والتعبير عنها معان أكثر قابلية للتحديد الموضوعي الدقيق، وهو ما ينشده محمد مفتاح وأمثاله.

خاتمة

حاولنا في الفقرات السابقة تقصي أشكال تلقي كتابات باختين في السياق المعرفي – النقدي العربي وتحليلها بهدف تفهم الحوارية بما تنطوي عليه من أبعاد دلالية وفعالية إجرائية يمكن أن تؤكد راهنيتها في هذا السياق وغيره، فماذا وجدنا؟

في أوائل الثمانينيات وقبل أن يترجم لباختين أي من كتبه الأساسية، حاول بعض النقاد العرب استثمار بعض أطروحاته في دراسات تجمع بين التنظير والتطبيق. وهي قليلة كميا – دراستان فقط – لكنها تمثل أول أشكال التلقي لإنجازات باختين، وهنا تكمن اهميتها او ريادتها بمعنى ما. وبما ان هذه المحاولات القليلة والرائدة طغت عليها التصورات الإيديولوجية فان هذه التصورات سريعا ما تحولت إلى عائق يحول دون تفهم حوارية باختين وإثرائها وتطويرها في هذه الدراسات ذاتها، وربما في غيرها. فالموقف الإيديولوجي المعلن في سياق الخطاب المعرفي لا يولد الحوار بقدر ما يولد نزعة التطابق والتماهي معه، أو نزعة الاختلاف عنه والرفض له، وكلتاهما تضيق مجال الحوار أو الحوارية كما لاحظنا.

في منتصف الثمانينيات ترجمت الأعمال الأساسية لباختين، وكان من المتوقع أن يفضي هذا التلقي التعريفي الترويجي او المعرفي «النقدي الحواري» إلى المزيد من التفاعلات مع أطروحات باختين، نظرا لأهميتها الاستثنائية في مجال نظرية الرواية والنقد الروائي بخاصة. لكن هذا التوقع يخيب إذ يغيب اسم باختين أو حواريته من الكتب والدراسات اللاحقة، وهما إن حضرا ففي شكل عابر – كما رأينا.

وإذا كانت بعض مقدمات النصوص المترجمة قد ركزت على «باختين الماركسي» وربما عاقت بذلك تفاعل اطروحاته في السياق الثقافي العربي، فان الحال لم يتغير مع المقدمات التي ركزت على «باختين الحواري»، الذي لعب دورا مهما في السياق المعرفي الغربي ولا تزال راهنيته قائمة «هناك» على الأقل!

من هنا يمكننا الاجتهاد في بلورة رأي اجتهادي تأويلي يمكن ان يلقي ضوءا على

ظاهرة هذا التلقي المحدود وغير الفاعل، على الرغم من تعدد أشكاله وقرب زمنه. مفاد هذا الرأي أن المرتكزات الفكرية والمعرفية للحوارية، بأعم دلالاتها، وأشملها ربما كانت ولا تزال غائبة او هامشية الحضور والأثر في ثقافتنا وواقعنا وعلاقاتنا بحاضرنا وماضينا وذواتنا وآخريننا. وأعني بالمرتكزات الفكرية - المعرفية كل أشكال الوعي الذي يدرك نسبية الحقيقة وتنوع معانيها وكثرة زوايا النظر إليها، ويؤمن بمشروعية الاختلاف وبحقوق التفكير والتعبير، ومن ثم يحاول زحزحة الحقيقة من وضعية «المعطى سلفا» أو «المبتغى آنيا ومستقبلا» إلى وضعية «الأفق» المشترك لكل فكر وكل معرفة ولكل إبداع - كما يقول تودوروف.

ولا مجال هنا للخوض فيما إذا كان غياب هذه الحوارية هو السبب أو النتيجة لأغلب الأزمات الثقافية والاجتماعية التي نعاني منها جميعا، إذ تجابهنا أنواع الدوغمائيات في كل المواقع والمستويات. لكنني أرى من الضروري اختتام هذه الفقرة بمعلومة قد تعطي للرأي أعلاه بعد «الإشكالية» التي تتطلب المزيد من البحث والمجابهة على الدوام إلى أن تزول او تتزحزح.

لقد حاولت في بعض دراساتي السابقة مقاربة قضايا تتعلق بضعف حضور الرواية والمسرح والفكر العقلاني او العلمي، في بعض مجتمعاتنا العربية الراهنة او في جلها. وبما أنني قد انطلقت في هذه المقاربات من مفهوم «الحوارية» في تعدد أبعاده الدلالية، ومرونة فعاليته الاجرائية، فإن النتيجة التي أفضت إليها المقاربة الراهنة تشاكل ما سبق ان أفضت إليه المقاربات السابقة. وهو ما قد يعزز فرضية البحث. وبما أن الحكم على هذه المقاربات في مجملها متروك للقراء وللقراءات المختلفة فإن وظيفة هذه المعلومة لا تتجاوز ما ذكر اعلاه.

ولكي تكون هذه الخاتمة حوارية هي أيضا فانني أختمها بالتساؤل: هل تجاوزنا الحوارية ام اننا لم نصل اليها بعد؟.. ثم هل يمكن للتلقي الحواري للنص - الآخر، أيا كان، أن يساعدنا على تحقيق ما نصبو إليه من قراءات حوارية وكتابات حوارية وعلاقات حوارية؟!

الهوامش

١- الدراسة، بعنوان: آثار نظرية الرواية الغربية في النقد الروائي العربي، «مجلة جامعة الملك سعود»، مج٩، الآداب ص ص ٥٥ - ٩٥.

٢- انظر بالفرنسية

T. Todorov: Mikhail Bakhtine - Le principe dialogique.
Paris, Seuil 1981, p.7.

٣- ميخائيل باختين، الخطاب الروائي، ترجمة وتقديم محمد برادة، دار الأمان، الرباط ١٩٨٧، ص١١. الرأي بصدد «القطيعة لفلاديمير كريزنسكي، وبرادة ينقله عنه ويتفق معه. اما عن ريادة باختين هذه فكثيرون يعترفون بها، ولذا نكتفي بالإحالة إلى ما يقوله محمد مفتاح بهذا الصدد في دراسته دور المعرفة الخلفية في الإبداع والتحليل - مجلة «دراسات سيميائية أدبية لسانية»، العدد ٢، خريف ١٩٨٧، ص٨٦.

٤- عن هذه الريادة انظر رأي رومان جاكبسون، احد معاصري باختين ومن أبرز اللسانيين ومنظري النقد في القرن العشرين، في مقدمة كتاب «الماركسية وفلسفة اللغة»، ترجمة محمد البكري ويمنى العيد، دار توبقال، الدار البيضاء، ١٩٨٦، ص١٠.

٥- حاولنا استثمار «الحوارية» في دراسات منها:

- الرواية المحلية وإشكالية الخطاب الحواري، مجلة قوافل، الصادرة عن النادي الأدبي بالرياض، مج ٤، العدد السابع، ١٤١٧هـ، ١٩٩٦م، ص ٣٧ - ٨٠

- مظاهر الحوارية في الكتابة الروائية المحلية (المملكة العربية السعودية) مجلة جامعة البعث، المجلد العشرون، ع١، ص ص ١٠١ - ١٣٦.

- غربة الظاهرة المسرحية - الحوارية في الثقافة العربية الإسلامية، مجلة النص

الجديد، قبرص، ع. ٧ - ٨، ١٩٩٧.

٦- الكتاب ترجمه فخري صالح عن الإنجليزية، المؤسسة العربية للدراسات والنشر، بيروت، ١٩٩٦م (الطبعة العربية الثانية).

٧- ترجمه عن الفرنسية سامي سويدان، مركز الإنماء القومي، بيروت ١٩٨٦.

٨- لا شك أن نظريات التلقي إنما اهتمت بالنص الأدبي، لكن كثيرا من مفاهيمها يمكن توظيفه في سياق تلقي الأعمال المعرفية - النقدية، وهو ما نحاوله هنا.

٩- ادوارد سعيد: «انتقال النظريات»، ترجمة أسعد رزق، الكرمل، ع٩، ١٩٨٣ ص١٢.

١٠- م. باختين: شعرية دوستويفسكي، ترجمة جميل نصيف التكريتي، توبقال ١٩٨٦ ص ١١. حيث يقول المؤلف «دستويفسكي هو خالق الرواية المتعددة الأصوات.. لقد أوجد صنفا روائيا جديدا بصفة جوهرية».

١١- في الفصل الأول يعرض باختين آراء نقاد مثل انجاردن، فياجلاف ايفانوف، جرسمان، كاوس. وآخرين، ثم يبدي رأيه بصدد هذه الظاهرة التي يشبهها ب «انقلاب كوبرنيكي» (ص٦٩).

١٢- يشير تودوروف في «نقد النقد» (ص٣٨) إلى تشابه آراء باختين وسارتر بصدد رفض سلطة المؤلف في النص الروائي، على نحو يدل على تحول أو تغير في افق كتابة الرواية بشكل عام وتلقيها.

١٣- نقد النقد (م - س) ص ٧٣ وما بعدها.

١٤- هناك دلائل كثيرة على أن باختين أقرب إلى الشكلانيين «ذوي المواهب العظيمة» كما يقول، منه إلى النقاد الماركسيين الذين لم يجرؤ، لأسباب معروفة اليوم، على إعلان كل مواقفه تجاههم.

١٥- تلتقي أفكار باختين بأفكار كبار الفلاسفة الغربيين، ومن ثم فان نتاجه لا يمكن أن يقارن بأي إنتاج في روسيا آنذاك - كما يقول تودوروف (نقد النقد ص٧٣).

١٦- يشير تودوروف إلى تأثر المؤلف القوي بمجمل «التراث الجمالي الفلسفي الألماني العظيم»، وبخاصة أفكار كانط وهوسيرل وديلثاي وغيرهم ممن شكلت كتاباتهم مرجعيته الأهم فكريا. وهناك مرحلة كاملة في إنجاز باختين يعدها تودوروف «ظاهراتية»، وتمثلها كتاباته قبل ١٩٢٦م.

١٧- حتى تودوروف لم يلح كثيرا على هذا البعد الايديولوجي، على الرغم من أنه أحد المفاتيح الرئيسية لتفهم أطروحاته!

١٨- من المعروف اليوم أن باختين ما تعرض للقمع وما تعرضت أعماله للإهمال والضياع أحيانا، إلا بسبب هذا الموقف، حتى وإن لم يصرح به نتيجة وعيه بعنف السلطة الرسمية.

١٩- هناك دلائل كثيرة تؤكد أن باختين كان يميل بقوة إلى النظم الليبرالية - الديمقراطية الغربية بما انها الأكثر تلاؤما مع اطروحاته ومواقفه، مثله في هذا مثل جاكبسون وغيره من النقاد والكتّاب الذين ما لبث بعضهم أن هاجر الى أوروبا الغربية أو أمريكا.

٢٠- برغم أن هذه التسمية لتودوروف فإن مرتكزها الأساسي هو قراءة باختين «الحوارية» لكتابة دستويفسكي «الحوارية» هي أيضا كما هو واضح.

٢١- فتح امريكا، ترجمة بشير السباعي، سينا للنشر، القاهرة، ١٩٩٢م.

٢٢- ترجم الكتاب - على أهميته - إلى العربية بعد إنجاز الدراسة. وقد ترجمته ربى الحسن، ونشرته دار المدى بدمشق ١٩٩٩.

٢٣- تسمية «فكر الاختلاف» شائعة في الأدبيات الفلسفية الراهنة. ولعل أبرز من يمثله نيتشه وهايدجر وفوكو ودريدا وجيل ديلوز، وتعود أصوله القوية إلى «فكر الأنوار» في مجمله.

٢٤- عن رواية التعلم انظر لباختين: Esthetique de La creation verbale.
(Trad: A. Aucouturier) Paris, Seuil, 1979. pp. 225 - 231.

٢٥- باختين - المبدأ الحواري (م.س) ص ٢٠٥.

٢٦- في المستوى الظاهر لا شك أن تودورف هو مؤلف هاتين السيرتين، أما في مستوى العمق فإن باختين هو مؤلفهما أيضا بما أنه صاحب الأطروحة الأساسية «الحوارية» التي تشكل عنصر التشاكل أو الناظم الدلالي الأهم في الكتابين من هنا كانت ازدواجية الخطاب والصوت فيهما.

٢٧- لا شك أن منفى باختين الداخلي قد يكون اقسى من منفى تودوروف الباريسي، ومع هذا تظل المعاناة قاسما مشتركا بينهما، بما أن «المنفى والسعادة لا يلتقيان» كما يقول ا. سعيد. انظر له بهذا الصدد «تأملات في المنفى» مجلة الكرمل. ع ١٢. ١٩٨٣ ص١٧.

٢٨- عن هذه الواقعية الجديدة التي يمثلها ايان وات انظر الفصل السادس من «نقد النقد» ص ١٠٣ وما بعدها.

٢٩- نقد النقد.. ص ١٦.

٣٠- هذان الكتابان يشيران إلى بدايات مشروع التحول في حياة الناقد وفكره. أما كتابه «نقد النقد» فهو «المصراع الخير» في المشروع - كما يقول (ص١١) ومن هنا أهميته.

٣١- نقد النقد، ص١٤٦.

٣٢- نقد النقد ص ١٤٧.

٣٣- نقد النقد ص ١٤٨.

٣٤- نقد النقد ص ١٤٩. يضيف الناقد أن النقد الحواري هو أيضا ضد التعددية المنفلتة بما أنها دليل غياب الإصغاء والتفاهم، أي وجها آخر معاكسا للحوارية.. ولعله من المؤسف ألا يشار إلى النقد الحواري كأحد توجهات ما بعد البنيوية.

٣٥- نقد النقد ص ١٤٨.

٣٦- نقد النقد ص ١٥٢.

٣٧- نقد النقد ص ١٥٣.

٣٨- نقد النقد ص ٣٩.

٣٩- نقد النقد ص ٤٠.

٤٠- نقد النقد ص ٤١.

٤١- نقد النقد ص ٤٢.

٤٢- نقد النقد ص ٤٢.

٤٣- هذا البعد الحواري للترجمة ينطوي على دلالات متعددة، بما أنه يتضمن الحوار بين الذوات والنصوص والثقافات، خصوصاً عندما يتعلق الأمر بالترجمات الإبداعية والفكرية والمعرفية.

٤٤- نعني بالترجمة المهنية تلك الترجمة ذات الطابع العملي، التي يمكن أن يقوم بها اي شخص لصالح من يطلبها منه مقابل اجر معين، فهنا يغيب الحافز الداخلي، كما يغيب الهدف المعرفي او الجمالي للذات المترجمة، ولا نستبعد أن يكون الناشر - لا المترجم - وراء هذه الترجمة.

٤٥- لا شك أن هذه الهوامش هي من لوازم التأليف العلمي، وهي موجهة إلى القارئ المختص بهدف الافادة أو بهدف إثبات الجدارة والأهلية أو بهما معا.

٤٦- المقدمة ص١.

٤٧- نحن هنا أمام قلب أو عكس واضح لمنطق الأمور والأشياء ولا تسويغ له إلا تحكم التوهمات الإيديولوجية في الخطاب، وإلا فكيف يصبح الغامض «أمرا لا شك فيه» و«الواضح» أمرا سريا لغزيا لا يمكن البت فيه؟!.

٤٨- مجرد استعمال هذه الكلمات ينفي عن حياة الكاتب أي شبهة قمع وتضييق من جهة السلطة. ومن هنا تتحول الدوال المحايدة إلى دوال متواطئة تكشف عن تحيز صاحب الخطاب.

٤٩- ليس في كل كتابات باختين أي إحالة إلى المرجعية الماركسية. وهذا يدل على

موقف معرفي - فكري إيديولوجي منها. ومن الغريب ألا يلفت هذا الغياب، حتى في هذا الكتاب، نظر من ينسبه إلى الماركسية لمجرد انه استحضر البعد الاجتماعي - التاريخي للغة!

٥٠- الطريق، بيروت ١٩٨١ (العدد كله مخصص للرواية العربية). وبما ان المجلة «حزبية» بمعنى ما، فمن الطبيعي أن تكون كل الدراسات محكومة وموجهة بالغايات الإيديولوجية لا المعرفية.

٥١- لم نطلع على الكتاب الذي دار حوله النقاش. اما الدراسة الحالية فمنشورة في «دراسات سيميائية» (م.س) ع١ خريف ١٩٨٧، ص ص ١٢٥ - ١٣٥.

٥٢- يستند هذا الحكم إلى ما اطلعنا عليه من دراسات نقدية خلال تحضير أطروحة الدكتوراه عن «صورة الغرب في الرواية العربية (السوربون، باريس الثالثة ١٩٨٩) وهو أمر يمكن تفهمه إذا ما تذكرنا أن التفاعل مع النظرية النقدية الحديثة حقا لم يبدأ إلا منذ الثمانينيات.

٥٣- الطريق (م.س) ص ٤١.

٥٤- الطريق (م.س) ص٤٢. (لعله من الغريب هنا ألا يطرح الناقد على نفسه اسئلة عما إذا كانت الرواية العربية، في جزء منها علي الأقل مضادة للكولونيالية، ومنذ ارهاصاتها ألاولى في «حديث عيسى بن هشام» أو «عذراء دنشواي»إلى احد أرقى تجلياتها - كما في «موسم الهجرة الى الشمال»؟

٥٥- من المنظور الباختيني ذاته كان للناقد ان يتحدث عن رواية مونولوجية وأخرى حوارية. أما أن تحاكم كل الروايات هكذا فمما يدل على عدم جدية هذا الخطاب النقدي بكل بساطة.

٥٦- لعل من أهم دلائل إنجازات الرواية العربية ترجماتها إلى مختلف اللغات الحية، ثم فوز نجيب محفوظ بجائزة نوبل عن أعمال نشر معظمها في حقب سابقة!

٥٧- تتعزز دلالات هذا الرأي بكون الناقد لم ينجز شيئا ذا أهمية معرفية كبيرة

في مجال النقد الروائي حسبما نعلم، لكن غياب هذه المراجع الأساسية لباختين كاف في حد ذاته دليلا على وجاهة ما ذهبنا إليه.

٥٨- دراسات سيميائية (م.س) ص ١٢٧.

٥٩- دراسات سيميائية (م.س) ص ١٢٧.

٦٠- لعله لا يوجد شيء اسمه «النقد» بدون الفلسفة وعلوم اللغة والعلوم الإنسانية الأخرى.

٦١- دراسات سيميائية ص ١٢٨.

٦٢- دراسات سيميائية ص ١٢٨.

٦٣- دراسات سيميائية ص ١٣٠ (من الواضح أن الجملة الاعتراضية هنا دالة على شك يبلغ درجة الوثوق من الرأي حسب سياقه. ولعل في هذا دليلا على عدم التفاعل المعمق مع مجمل كُتابات باختين).

٦٤- من الطريف أن باختين قد يشكل تلك الحلقة المفقودة عند معارضي النقد الماركسي لكنه أيضا يشكل حلقة مفقودة أخرى عند النقاد المتمركسين في الغرب والشرق.

٦٥- لم نطلع على الكتاب كما قلنا من قبل، لكن هذه الدراسة لا تتضمن ما يدل على مدلول خاص لهذا المفهوم. ولا يكفي من ثَم ان يقال إن الفهم الخاص أو الحر للحوارية يسوغ هذه الأحكام!

٦٦- نشير، اختصارا إلى:

- سعيد علوش، الرواية والإيديولوجيا في المغرب العربي، بيروت، دار الكلمة للنشر ١٩٨١م

- محمد رشيد ثابت «البنية القصصية ومدلولها الاجتماعي في حديث عيسى بن هشام» تونس، الدار العربية للكتاب، ١٩٨٢م.

ولعل هذا الاستثمار الجدي لهذه البنيوية هو الذي يسوغ القول بتجاوزها في مرحلة تالية.

٦٧- ح. لحميداني «بنية النص السردي» المركز الثقافي العربي، الدار البيضاء ١٩٩٣ (٢٦) لا نجد في ثبت المراجع العربية والاجنبية أية إشارة إلى بإختين او غولدمان مما يدل على أنه تجاوزهما معا بمعنى ما.

٦٨- تعتبر هذه المقدمة جهدا معرفيا جادا وتكتسب أهمية اضافية بحكم أن الناقد كاتب روائي ايضا.

٦٩- لهذه الملاحظة قيمة معرفية لا تحوزها في سياق دراسة لحميداني بما ان دلالة النقص وعدم الاكتمال هنا إيجابية ومنطقية تماما وفق منطق التراكم والتحول المعرفي تحديدا.

٧٠- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٠.

٧١- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٠.

٧٢- الخطاب الروائي (م.س) ص ١١.

٧٣- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٢.

٧٤- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٥.

٧٥- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٥.

٧٦- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٥.

٧٧- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٦.

٧٨- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٧.

٧٩- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٧.

٨٠- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٧.

٨١- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٧.

٨٢- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٨.

٨٣- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٨.

٨٤- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٨.

٨٥- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٩.

٨٦- الخطاب الروائي (م.س) ص ١٩.

٨٧- دراسات سيميائية (م.س) ص ٨٥.

٨٨- دراسات سيميائية (م.س) ص ٨٦.

٨٩- دراسات سيميائية (م.س) ص ٩٢.

٩٠- م. مفتاح: الحوارية في النص الشعري، الكرمل، ع: ٢٥، ١٩٨٧ ص٤٦ وما بعدها.

٩١- لا تنطوي هذه الملاحظة عل أي دلالة سلبية، بما أن المنجز الكبير للناقد كما ونوعا ينفي مثل هذه الدلالة.

٩٢- انظر الحوار المطول الذي أجري معه في «دراسات سيميائية (ع١٠) ص ص ٩ - ٢٩.

٩٣- دراسات سيميائية (م.س) ع ص وما بعدها.

٩٤- قد تكون قراءات مفتاح خالية من متعة اللغة الأدبية - الفلسفية لكن متعتها الذهنية العقلانية تعوض تلك المتعة على الأقل عند من يستهويه العمل العلمي الدقيق الصارم الخلاّق.

بنية الدعاء

«دراسة تأصيلية في جماليات الخطاب النبوي»

د. عبدالله العشي*

مقدمات:

١- بذل المصنفون العرب فى المجالات العلمية المختلفة جهودا كبيرة في تصنيف المواد المعرفية التي أنتجتها ثقافتهم، وفي تمييزها، وتسمية أسمائها، ودراسة خصائصها، سواء فى المجال الأدبي، أم المجال العلمي، أم المجال الديني، وقدموا في ذلك دراسات وصفية وتصنيفية تصل أحيانا إلى درجة عالية من الإحكام والدقة، كما هو الأمر في النحو والبلاغة والدراسات القرآنية. ففي المجال الأدبي وصلوا بتصنيف الأشكال الأدبية إلى عشرات الأشكال في الشعر والنثر، فتحدثوا، إلى جانب القصيدة وأنواعها، عن الرسالة والخطبة والمقامة والمقالة والوصية والخبر والحديث والمَثَل والحكمة والتوقيعات والشطحة الصوفية وغيرها.

٢- غير أنهم - على الرغم من شدة استقصائهم - أهملوا فنا أدبيا أرقى بكثير من بعض الفنون التي اهتموا بها، أعني الدعاء، على الرغم من تميز خطابه ومحتواه، وعلى الرغم من اكتمال بنيته واستقلال شخصيته الأدبية. ولم يقتصر

---

* استاذ الأدب المعاصر، جامعة باتنة، الجزائر



الأمر على المصنفين والمنظرين القدامى فحسب، بل تجاوز إلى المنظّرين المحدثين، فلم يعيروه ما يجب من التوصيف والدراسة. وربما كان البعد الديني للدعاء، ومن ثَمّ الوظيفة التعبدية التي يؤديها، هو ما جعل هؤلاء وأولئك يصرفون النظر عن هذا الفن، ويستبعدونه من دائرة الفن الأدبي، تحرجا من وضعه جنبا إلى جنب مع النصوص الأدبية ذات الوظيفة الجمالية المباشرة. وهذا الفراغ هو ما سوغ لهذا البحث أن يجعل مادته الدعاء، والدعاء النبوي أساسا.

٣- كل خطاب - كما تقول السيميولوجيا - إنما هو تجمع لأشكال متعددة من الخطابات السابقة والراهنة، المكتوبة والشفوية، الأدبية وغير الأدبية، وهذا التناص يشكل عند الكتاب ومنشئي النصوص الإبداعية هاجس الخوف من الوقوع في التأثر، ما دام ما سينشئون سوف لن يكون إلا امتدادا لنصوص أنشأها غيرهم(١). غير أن هذه الظاهرة ليس لها موقع فى الخطاب النبوي، فالخطاب النبوي - ومنه الدعاء - هو تأسيس لنص ليس له - على مستوى النصية - جذر سابق، سواء على مستوى الرؤية الكونية أم على مستوى الأداء التعبيري، فهو لا يحيل على نص سابق عليه، أو متزامن معه، بل هو المؤسس لفن أدبي لاحق، فهو ابتداء وابتكار. ومن هنا عبقريته، لا فضل لنص عليه - على مستوى المرجعية الأدبية - إلا للوحي.. والوحي كونية جديدة، والنبوة كينونة جديدة. والخطاب الدعائي كينونة أدبية ولغوية ونصية جديدة. وهكذا، فكل الكلام النبوي تأسيس، تأسيس على مستوى الرؤية الكونية والمعرفية، وتأسيس على مستوى الحساسية الجمالية، وتأسيس على مستوى الأداء اللغوي، وتأسيس على مستوى البناء النصي، وعلى مستوى الاستعمال البلاغي.

٤- كان لزاما - إذن - أن يستعاد هذا الفن، وأن يضاف إلى مجمل الفنون الأدبية، وإلا سيظل أسير الدراسات الدينية أو يظل مادة للكتابات الثقافية العامة التي تقف عند حدود وظيفته الأخلاقية والتربوية. وتسعى هذه الدراسة إلى استكشاف الخصوصيات الجمالية للخطاب الدعائي. وستركز في مرحلة أولى على الدعاء النبوي، على أمل متابعة البحث في الخطاب الدعائي بشكل عام.

٥- ويبقى البحث في نظرية الأنواع الأدبية في التراث العربي أمرا ملحا بالنظر إلى ثراء التراث من جهة، وثراء الإشكالية الأجناسية من جهة أخرى، إما لإعادة تصنيف هذا التراث الأدبي، أو لإضافة أنواع أدبية أهملها المصنفون الأوائل، أو دمج بعضها في بعض آخر، أو لصياغة نظرية في الأنواع الأدبية في التراث أو نحو ذلك من الدراسات المنفتحة على آفاق النص.



يتميز الدعاء النبوي بخصوصيات بنيوية، كما يمكن لأي نص لغوي أن يتميز بتلك الخصوصية. وما دامت البنيوية في معناها الأولي هي وصف للبنيات وتصنيفها فى نظام لغوي – أو غير لغوي – فإننا سوف نهتم بتصنيف البنيات كما يكشف عنها نص الدعاء، والوقوف على القوانين المنتجة لتلك البنيات في الدعاء، في محاولة لاستكشاف الأنساق والأنظمة التي تحكم هيكلة النصوص الدعائية، وتبني نصيتها، وصولا إلى تحديد دلالاتها. لأن «الخاصية المشتركة لكل المناهج المعروضة فى هذه الآونة على النقد الأدبي، أو كلها تقريبا يمكن أن تكون هذه: للعثور على دلالة عمل أدبي ينبغي تقصي البنيات فيه»(٢).

وسنعمد إلى تقسيم هذه البنيات إلى مستويين بنيويين، يتعلق المستوى الأول بالبنيات الخارجية أو الكلية، ويتعلق المستوى الثاني بالبنيات الداخلية أو الفرعية. وقبل البدء فى تفريع البنيات، نشير إلى أن البنية العامة للخطاب الدعائي بعامة تنهض على ثنائية شبه ضدية، سواء على مستوى البنية العميقة أم على مستوى البنيات السطحية. فعلى المستوى الأول ثمة ثنائية: الله/ الإنسان. لأن الخطاب صادر من الإنسان إلى الله، وعلى المستوى الثاني هناك ثنائية: الخير/ الشر. لأن مضمون الخطاب هو طلب تحقيق الخير أو تجنيب الشر.

المستوى البنيوي الأول: البنيات الكلية

نهتم في هذا المستوى بالبحث عن البنيات الكلية للخطاب الدعائي وإبرازها، ونستعمل هنا مفهوم البنية الكلية بالمعنى القريب من المعنى الذي يستعمله تشومسكي للبنية العميقة للغة، ولكننا، بدل أن نقف به عند حدود النحو فقط، نمتد به - أحيانا - إلى مجال الدلالة. وبهذا فإن مفهوم البنية العميقة سيتسع ليعني النواة الدلالية للخطاب الدعائي، والتي يتم تحويلها وتوليدها لبناء خطاب لغوي يمكن فى النهاية أن نختزله، لنرتد به إلى النواة الدلالية بوصفها المكون النصي للخطاب.

وفى ضوء هذا المفهوم يمكن توزيع البنيات الخارجية الأساسية للخطاب الدعائي حسب الصيغ التالية:

أولا: الصيغ الثلاثية:

وهي الصيغ التي تتكون نواتها الدلالية من ثلاثة عناصر، يتعلق أحدها بالله، ويتعلق ثانيها بالإنسان، فيما يتعلق الثالث بالعلاقة بينهما ويمثلها مضمون الدعاء.

١- صيغة: أنت قوي وأنا ضعيف فكن معي. ومثالها:

«اللهم أنت ربي، لا إله إلا أنت خلقتني وأنا عبدك، وأنا على عهدك ووعدك ما استطعت، أعوذ بك من شر ما صنعت، أبوء لك بنعمتك وأبوء بذنوبي فاغفر لي إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت»(٣).

ففي هذه الصيغة تتضمن العبارات: أنت ربي - لا إله إلا أنت - خلقتني - لا يغفر الذنوب إلا أنت.. دلالات القوة التي تجسد مفهوم الألوهية، ومن ثَم فهي تنتمي إلى

العنصر الأول. في حين تتضمن العبارات: أنا عبدك، أنا على عهدك ووعدك ما استطعت – أعوذ بك – أبوء لك.. دلالات الضعف التي تميز الذات البشرية العاجزة، ولذلك فهي تنتمي إلى العنصر الثاني. وأخيرا تأتي الجملة الطلبية المنتمية إلى العنصر الثالث: فاغفر لي إنه لا يغفر الذنوب إلا أنت. بوصفها مضمون الدعاء، لتعبر عن فكرة الاحتياج إلى الله لطلب تحقيق الخير وتجنيب الشر.

٢- صيغة: أنا ضعيف وأنت قوي فكن معي. ومثالها:

«اللّهم إليك أشكو ضعف قوتي، وقلة حيلتي، وهواني على الناس يا أرحم الراحمين، أنت رب المستضعفين وأنت ربي إلى مَن تكلني، إلى بعيد يتجهمني، أم إلى عدو ملَّكته أمري. إن لم يكن بك غضب عليَّ فلا أبالي. ولكن عافيتك هي أوسع لي. أعوذ بنور وجهك الذي أشرقت له الظلمات وصلح عليه أمر الدنيا والآخرة من أن تنزل بي غضبك، أو يحل عليَّ سخطك. لك العقبى حتى ترضى، ولا حول ولا قوة إلا بك».(٤)

تظهر في هذه الصيغة – كسابقتها – عناصر البنية الثلاثة: القوة والضعف والطلب، فالعبارات: إليك أشكو ضعف قوتي، وقلة حيلتي، وهواني على الناس. تحيل على الطرف الأول من البنية، طرف الضعف، وتأتي ثانيا عبارات القوة المتمثلة في: أنت رب المستضعفين، وأنت ربي، نور وجهك الذي أشرقت له الظلمات الخ.. ثم تأتي أخيرا عبارات الطلب المتمثلة في: إلى من تكلني إلى بعيد يتجهمني، أم إلى عدو ملَّكته أمري، أعوذ بنور وجهك.. من أن تنزل بي غضبك أو يحل عليّ سخطك.

ثانيا: الصيغ الثنائية:

١- صيغة: أنا ضعيف وأنت قوي، ومثالها:

«اللّهم أسلمت نفسي إليك، ووجّهت وجهي إليك، وألجأت ظهري إليك. لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك».(٥)

هذه الصيغة الثنائية يندمج فيها الطرفان، الضعف والقوة - اندماجا كليا، بحيث تعبر الجملة الواحدة عن الضعف إن قرئت من زاوية، وتدل على القوة إن قرئت من زاوية ثانية. فالجملة الأولى مثلا: أسلمت نفسي إليك، حين تقرأ بالتركيز على المتكلم فإنها تعطي دلالة الضعف، وإن قرئت بالتركيز على المخاطب فإنها تعطي دلالة القوة. وكذلك بقية الجملة التالية: وجّهت وجهي إليك. ألجأت ظهري إليك. لا ملجأ ولا منجى منك إلا إليك. وهذه الخاصية اللغوية يمكنها أن تعبر عن خصوصية الخطاب الدعائي، ربما بسبب أن المرسل إليه - حسب النظرية التواصلية - ليس بشرا، وإنما هو إله، ونحن نعرف أن كل طلب من الأدنى إلى الأعلى هو التماس، وفي الالتماس معنى من معاني الضعف، والملتمَس منه - ولو كان بشرا - هو الأقوى.

٢- صيغة: أنت قوي فكن معي. ومثالها:

«اللّهم ربّ السموات السبع وما أظلّت، ورب الأرضين وما أقلّت، وربّ الشياطين وما أضلّت، كن لي جارا من شر خلقك كلهم جميعا: أن يفرط عليّ أحد أو يبغي علي، عزّ جارك، وجلّ ثناؤك، ولا إله غيرك. لا إله إلا أنت»(٦)



هذه الصيغة أوضح في الفصل بين العناصر المؤسسة للخطاب الدعائي، فالعناصر الأولى تشير إلى الألوهية المطلقة - إلى القوة: ربّ السموات - ربّ الأرضين - ربّ الشياطين، فتكرار كلمة (ربّ)، وشمولية السلطة الإلهية على الكون (السموات - الأرضين) تجسيد للقوة المطلقة، ثم يتجاوز النص الإشارة إلى الضعف، وإن كان الضعف في هذه الصيغة نصا مضمرا توحي به طبيعة العلاقة بين الدّاعي والمدعو، كما يتجاوز الإشارة إلى الإنسان، ليركز مباشرة على الطلب، وقد جاء الطلب ليعبر عن الضعف تعبيراً مباشراً: كن لي جارا من شرّ خلقك كلهم جميعا الخ.

ثالثا: الصيغ الفردية

١- صيغة كن معي. ومثالها:

«اللّهم اقسم لنا من خشيتك ما يحول بيننا وبين معاصيك، ومن طاعتك ما تبلغنا به جنتك، ومن اليقين ما تهون به علينا مصيبات الدنيا، اللهم أمتعنا بأسماعنا وأبصارنا وقوتنا ما أحييتنا، واجعله الوارث منا، واجعل ثأرنا على من ظلمنا، وانصرنا على من عادانا، ولا تجعل مصيبتنا في ديننا، ولا تجعل الدنيا أكبر همنا ولا مبلغ علمنا، ولا تسلط علينا من لا يرحمنا».(٧)

تبدأ صيغة هذا الدعاء، وتنتهي، بالطلب من غير تركيز على صفات الضعف البشري ولا على صفات القدرة الإلهية، فالنص كله أفعال طلبية تهدف إلى تحقيق خير أو تجنيب شر. وتبقى العناصر الأخرى مضمرة يكشف السياق العام عن وجودها، ولو كان وجودا مكنونا يتستر وراء العبارات والجمل. أي إنه يبقى نصا

مضمرا يمكن للقارئ أن يبنيه فى ضوء معرفته السابقة للمعطيات النصية للخطاب الدعائي.

٢- صيغة: أنت قوي. ومثالها:

اللّهم إني أعوذ بوجهك الكريم، وبكلماتك التامات من شرّ كلّ دابّة أنت آخذ بناصيتها، اللّهم أنت تكشف المغرم والمأثم، اللّهم لا يهزم جندك، ولا يخلف وعدك، ولا ينفع ذا الجد منك الجد، سبحانك اللّهم وبحمدك».(٨)

تبدأ هذه الصيغة، وتنتهي أيضا، بالتركيز على الذات الإلهية، فالنص عَرْض لتجليات القدرة الإلهية. غير أن العناصر الأخرى تبقى خلف النص، في شكل نص مضمر كما أشرنا في الفقرة السابقة. ويتولى السياق الكشف عن وجودها غير المباشر. ففي كل دعاء - سواء ظهر ذلك الأمر على سطح النص أم بقي مختفيا وراءه - عناصر ثلاثة: الإنسان الداعي، ويظهر في أقصى حالات الضعف، والله المدعو، ويظهر فى أقصى حالات القوة، وأخيراً مضمون الدعاء، أو لائحة المطالب التي تتضمن - أساسا - طلب المساعدة في إخراج العبد من حالة الضعف البشري إلى حالة القوة، بالاستمداد من تجليات القدرة الإلهية.

فالمتأمل في الصيغ السابقة يتضح له النظام البنيوي للخطاب الدعائي، ثمة أولاً بنية نواة هي طلب تحقيق خير أو تجنيب شر، تتفرع هذه البنية النواة إلى بنيات فرعية، هي سرد للصفات الإلهية التي تجسد أكمل مفهوم للألوهية، وسرد آخر للصفات البشرية التي تجسد أعمق مفهوم للعبودية، ثم تأخذ هذه البنية بتفريعاتها في التفرع إلى مفرداتها النصية المتعددة، في ضوء نظام التوالد. وهكذا ينمو النص الدعائي ويتفرع حتى يكتمل.

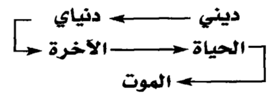
المستوى البنيوي الثاني: البنيات الفرعية:

نعنى، في هذا المستوى، بوصف البنيات الفرعية في الخطاب الدعائي، والبنيات الفرعية هي مجموع التمظهرات التي تتكشف عنها البنية الكلية، ولكننا سنركز على وصف القوانين التي يتبنين الخطاب الدعائي عليها، للكشف عن علاقاته النصية، وكيفيات انتظام النصوص وإنتاجها. أما تمظهرت البنيات الفرعية فهي: ١ـ البناء الدائري، ٢ـ البناء الطبقي بنوعيه البسيط والمركب، ٣ـ البناء التراتبي، ٤ـ البناء التكويني، ٥ـ بنية الربوبية، ٦ـ بنية العبودية.

١- البناء الدائري القائم على قانون تداعي الأضداد: ومثاله:

«اللّهم أصلح لي ديني الذي فيه عصمة أمري، وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي، وأصلح لي آخرتي التي فيها معادي، واجعل الحياة زيادة لي فى كل خير، واجعل الموت راحة لي من كل شر».(٩)

تقوم بنية الدعاء على تدوير ثنائية الدنيا والآخرة على النحو التالي:



فالدين يقف على العتبة الأخرى المقابلة للدنيا، والدنيا تقف على العتبة الأخرى المقابلة للآخرة والآخرة، فى مقابل الحياة، والحياة فى مقابل الموت. فالعلاقة



الضدية بين العناصر المكونة للنص هي العنصر المنتج للنص، وبوساطتها ينمو الدعاء في حركة دائرية، بفعل تداعي الأضداد. وقد أسمينا هذه العلاقة علاقة ضدية، مراعاة للدلالة اللغوية للكلمات فحسب، وإلا فإنها في الحقيقة علاقة تكامل، فالتضاد الدلالي قد لا يعني التضاد على مستوى الحقيقة. لأن بنية كهذه تترجم الرؤية الإسلامية للكون، المتميزة بالشمولية، فالدين الذي ابتدأ به النص الدعائي السابق هو البؤرة المركزية في الحياة الإسلامية، ولكونه دينا إسلاميا، فهو ليس كهنوتا يفصل الإنسان عن الدنيا، بل يسلمه إلى الحياة الدنيا، وهكذا يتردد الاهتمام بين الدين والدنيا، الحياة والآخرة، ليس بوصفهما قطبين متناقضين، بل لأنهما كينونة واحدة حسب التصور الإسلامي.

١/٢- البناء الطبقي البسيط القائم على قانون تراكم المترادفات: ومثاله الأول:

> **اللّهم أصلح لي ديني الذي جعلته عصمة أمري، وأصلح لي دنياي التي فيها معاشي، اللّهم إني أعوذ برضاك من سخطك، وأعوذ بعفوك من نقمتك، وأعوذ بك منك، لا مانع لما أعطيت، ولا معطي لما منعت، لا ينفع ذا الجد منك الجد».(١٠)**

تقوم بنية هذا الدعاء على تتابع المترادفات تتابعاً توالدياً، يسلم بعضها إلى بعض. فإذا استثنينا الجملة الأولى التي يمكن أن تنتمي بنائيا إلى القانون السابق، فإن الجمل الدعائية التالية تقوم على فكرة التتابع الدلالي المترادف. فالمركبات:

أعوذ برضاك من سخطك

أعوذ بعفوك من نقمتك

أعوذ بك منك.

هي مركبات ذات نواة دلالية واحدة، يشكلها نظام النص وفق قوانين الكتابة والإنشاء، ولو حاولنا أن نبحث عن البنية النواة لهذه المركبات، فإن أمامنا أحد خيارين:

١- إما أن نعتمد أحد هذه المركبات بوصفه النواة الدلالية والبنيوية، فنقيس المركبات الأخرى عليه بوصف البنية الأولى بنية مجردة، والمركبات الأخرى بنيات مجسدة ومُبنينة تشكلت داخل السياق،

٢- وإما أن نبحث خارج هذه المركبات جميعا عن البنية التحتية، ونعدَّ باقي المركبات بنيات فوقية.

فى الحال الأولى سلنجأ إلى اختيار المركب الأول لأسبقيته في النص على الأقل، وجَعْلِه النواة الأولى. ولكن الإشكال الذي يطرح هو أن هذا المركب الأول في النص قد لا يكون فى الحقيقة الأول فيما قبل النص، بمعنى أن النص المتخيل قد يكون له نظامه الخاص ببنياته الكبرى والصغرى، المختلفة عن النص المبني، أو النص الواقعي. وفي هذه الحال فإنه من الصعوبة أن نحتكم إلى مقياس موضوعي يرجح أي اقتراح نتقدم به.

وعلى الرغم مما يثيره هذا الأمر من إشكالات، فإننا سنعمد إلى تطبيق المنهجية الثانية لقدرتها على أن تكون عاملا مشتركا، أو مكونا نصيا، بين البنيات المختلفة، ويمكن بناء على هذا صياغة بنية نواة طرفاها الخير والشر، وعليه فإن الجمل السابقة يمكن ردها إليها على النحو التالى:

١- أعوذ برضاك من سخطك = أعوذ بخيرك من شرك (الخير فى مقابل الشر)

٢- أعوذ بعفوك من نقمتك = أعوذ بخيرك من شرك (الخير فى مقابل الشر)

٣- أعوذ بك منك - أعوذ بخيرك من شرك (الخير فى مقابل الشر)

٤- لا مانع لما أعطيت = لا شر يلغي خيرك (الخير فى مقابل الشر)

٥- لا معطي لما منعت = لا خير يلغي شرك (الخير فى مقابل الشر).

وهكذا تكون الكلمات: الرضا والنعمة وكاف الخطاب فى (بك) الدالة على الذات الإلهية، والعطاء، كلها تجليات لبنية نواة أولى هي الخير، كما تكون الكلمات: السخط والنقمة وكاف الخطاب في (منك) الدالة على الذات الإلهية، والمنع، كلها تجليات لبنية نواة أولى هي الشر. وتوضح القراءة العمودية لهذا النص كيف تتعامد العناصر التي تشترك في فكرة الخير، وكيف تتعامد أيضا العناصر التى تشترك في فكرة الشر. فـ: الرضا والعفو والعطاء والذات الإلهية فى حال الرضا تقع متعامدة لتحيل على حقل الخير، في حين نجد السخط والنقمة والمنع والذات الإلهية في حال السخط، تقع متعامدة أيضا لتحيل على حقل الشر.

هذه الجمل الخمس هي بمنزلة طبقات دلالية تراكم بعضها فوق بعض بفعل قانون الترادف، بحيث يمكن الاستغناء عن بعض البنيات فيها، كما يمكن بَنْيَنَةُ بعض البنيات الإضافية فيها أيضا والخاضعة للقانون السابق.

والمثال الثاني للبناء الطبقي البسيط القائم على تراكم المترادفات هو:

«اللهم إني عبدك وابن عبدك وابن أمتك، وفي قبضتك، ناصيتي بيدك، ماض فيَّ حكمك، عدل فيَّ قضاؤك، أسألك بكل اسم هو لك سمّيت به نفسك، أو أنزلته في كتابك، أو استأثرت به في مكنون الغيب عندك، أن تجعل القرآن ربيع قلبي وجلاء همّي وغمّي».(11)

تقوم بنية هذا الدعاء على ثلاث طبقات:

تتعلق الطبقة الأولى بالعبد، وتتعلق الطبقة الثانية بالله، أما الثالثة فتتعلق بمضمون الدعاء. ويتم التراكم في الطبقة الأولى على النحو التالي:

عبدك، ابن عبدك، ابن اَمَتِك، في قبضتك، ناصيتي بيدك، ماض فيَّ حكمك، عدل فيَّ قضاؤك.

وهذه المجموعة من التركيبات التي يتراكم بعضها فوق بعض، تتمحور حول نواة دلالية واحدة، هي فكرة العبودية. فالعبودية تتشكل في كل طبقة بنيوية في صورة تركيبية مغايرة، مرة بالإشارة المباشرة (عبدك، ابن عبدك، ابن أمتك) ومرة بشكل غير مباشر: (في قبضتك، ناصيتي بيدك، ماض فيَّ حكمك، عدل فيَّ قضاؤك) ويمكن أن نشير هنا إلى البنية السببية، بمعنى أن العبد لكونه كذلك. اي غير مالك لإرادته، فإنه من ثَم في قبضة الله وحكمه وقضائه، وهذا ما يدعو الباحث إلى الإشارة - من حين لآخر - إلى عبقرية الخطاب النبوي، وهذا التشكيل المتعدد والمختلف الذي ينبني النص من خلاله وعبر تحولاته، يعمق مفهوم العبودية بحيث تتجلى حقيقة الإنسان الضعيف والمحتاج دائما إلى الله.

ويتم التراكم على مستوى الطبقة الثانية على النحو التالي:

اسمك، سمّيت به نفسك، أنزلته في كتابك، استأثرت به في مكنون الغيب عندك.

تتمحور هذه المجموعة من التركيبات البنيوية حول فكرة الألوهية، تبدأ من المعنى الواضح البسيط للألوهية، ثم تتدرج نحو المعاني الأكثر عمقا وكثافة، مما يضيف في كل طبقة دلالية إلى النواة الأصلية شمولية أكثر، بحيث تتجاوز الشهادة إلى الغيب، والإنسان إلى الله، والمدون المكتوب في القرآن، إلى المكنون المستور في اللوح المحفوظ. ومن خلال نسيج لغوي يتسع ويمتد من طبقة إلى أخرى، فمن تركيب يتكون نحويا من عنصرين، ودلاليا من عنصر واحد (اسمك) إلى جملة مركبة نحويا ودلاليا (استأثرت به فى مكنون الغيب عندك) وهكذا ينبني النص بناء منسجما حتى يتم التناغم بين المعنى واللغة، فيتسع المعنى باتساع اللغة ويتنوع بتنوعها ويتم التراكم في الطبقة الثالثة على النحو التالي:

القرآن، ربيع قلبي، جلاء همّي، (جلاء) غمّي

فالمكونات الأربعة تجليات بنيوية لدلالة واحدة هي القرآن، تبدأ بالإشارة المباشرة ثم تأخذ في التراكم من خلال الترادف، الذي يوسع الوظيفة القرآنية، فتتسع الدلالة بإدخال الجانب الذاتي في نسيج العبارة، فيصبح القرآن ربيع القلب وجلاء الهم والغم.

ويتم الترابط بين الطبقات الثلاث في النص السابق عبر سياق معنوي يبدأ بتقديم صورة العبودية التي تعكس قصور الإنسان وضعفه، ومن خلال متوالية يتوالد النص عبر نمائها، ثم تنتقل إلى صورة الألوهية التي لا تتحقق إنسانية الإنسان إلا في ظلها، ثم تنتهي بتقديم صورة عن النقص الذي يسعى الإنسان إلى استكماله.

٢/٢- البناء الطبقي المركب:

فى البناء الطبقي البسيط تقوم بنية الدعاء على جملتين أو ثلاث جمل، بمعنى أنها تشكل طبقتين أو ثلاث طبقات، مرتبطة بدلالة واحدة، وتسير على نمط بنائي واحد، أما فى البناء الطبقي المركب، فإن البنية تقوم على طبقات مركبة، أو من سلسلة من الجمل المتتالية داخل جملة كبرى. ومثال هذا النوع نجده فى الأدعية الطويلة نسبيا. وهذا نموذج له، نورده مقسما إلى الوحدات البنائية الكبرى:

١ - «اللّهم أسألك رحمة من عندك تهدي بها قلبي. وتجمع بها أمري، وتلم بها شعَثي، وتصلح بها غايتي، وترفع بها شاهدي، وتزكّي بها عملي، وتلهمني بها رشدي، وترد بها ألفتي، وتعصمني بها عن كل سوء.

٢- اللّهم أعطني إيمانا ويقينا ليس بعده كفر، ورحمة أنال بها شرف كرامتك في الدنيا والآخرة.

٣- اللّهم إني أسألك الفوز في العطاء، (ويروى في القضاء)، ونُزل الشهداء وعيش السعداء، والنصر على الأعداء.

٤- اللّهم إني أنزل بك حاجتي وإن قصر رأيي وضعف عملي، افتقرت إلى رحمتك، فأسألك يا قاضي الأمور ويا شافي الصدور كما تجير بين البحور أن تجيرني من عذاب السعير، ومن دعوة الثبور، ومن فتنة القبور.

٥- اللّهم ما قصر عنه رأيي، ولم تبلغه نيّتي، ولم تبلغه مسألتي من خير وعدته أحدا من خلقك، أو خير أنت معطيه أحدا من عبادك، فإني لراغب إليك فيه، واسألكه برحمتك ربّ العالمين.

٦- اللّهم ذا الحبل الشديد، والأمر الرشيد، أسألك الأمن يوم الوعيد، والجنة يوم الخلود، مع المقربين الشهود، الركّع السجود، الموفين بالعهود، أنك رحيم ودود، وأنت تفعل ما تريد.

٧- اللّهم اجعلنا هداة مهتدين، غير ضالين ولا مضلين، سلما لأوليائك وعدوا لأعدائك، نحب بحبك من أحبك، ونعادي بعداوتك من خالفك.

٨- اللّهم هذا الدعاء وعليك بالاستجابة، وهذا الجهد وعليك التكلان.



٩- اللّهم اجعل لي نورا في قبري، ونورا في قلبي، ونورا من بين يدي، ونورا من خلفي، ونورا عن يميني، ونورا عن شمالي، ونورا من فوقي، ونورا من تحتي، ونورا في سمعي، ونورا في بصري، ونورا في شعري، ونورا في بشري، ونورا في لحمي، ونورا في دمي، ونورا في عظامي.

١٠- اللّهم أعظم لي نورا، وأعطني نورا، واجعل لي نورا..

١١- سبحان الذي تعطف العزّ وقال به، سبحان الذي لبس المجد وتكرم به، سبحان الذي لا ينبغي التسبيح إلا له، سبحان ذي الفضل والنعم، سبحان ذي المجد والكرم، سبحان ذي الجلال والإكرام»(١٢).

سمينا وحدة بنائية، كل فقرة من هذه الفقرات، بناء على ثلاثة عوامل: عامل لغوي، وهو التماثل فى نظام العناصر اللغوية المكونة لها، وعامل دلالي وهو اكتمال الفقرة دلاليا، وعامل نصي وهو عودة الخطاب للبنية من جديد عبر أداتين هما: اللهم وسبحانك، لكن هذه العوامل الثلاثة تتجمع كلها فى كل بنية، وهو أمر لا يختلف في نظرنا عن أطروحات بارت وجريماس وغيرهما ممن قسم النص إلى وحدات دالة (قد تكون جملة أو أقل أو أكثر).. وتتداخل هذه العوامل تداخلا حميميا، مما يجعل التناغم بين المبنى والمعنى فى حركيه جدلية، بحيث يستجيب المعنى للمبنى، ويستجيب المبنى للمعنى.

فهذه الوحدات تبدأ بداية لغوية واحدة (اللهم)، ثم تتشكل داخليا من مجموعة من التراكيب المتجانسة لغويا، وأخيرا تنتهي بجملة ختامية تشير فى ذاتها إلى نهاية الفقرة فالعودة فى بداية كل فقرة إلى لفظة (اللهم) وإلى (سبحانك) توحي

باستنفاد النواة الدلالية في الفقرة الأولى، والانتقال - بعدها - إلى إنتاج نواة دلالية ثانية تقوم بدورها فى عملية إنماء النص، وحين تستنفد، يتم الانتقال - مرة أخرى - إلى إحياء اللفظة ذاتها فى شكل قوة ابتدائية تعطي دفعا إضافيا للنص، ومن ثَم انتقالا بالنص من نمط تشكيلي إلى نمط تشكيلي آخر، وهكذا...

يتكون النص السابق من إحدى عشرة وحدة مركبة، وكل وحدة منها تقوم على بنيات بسيطة داخل بناء طبقي مركب.

وسنقوم الآن بعملية تحديد الطبقات الداخلية في كل وحدة كبرى:

١- تتكون الوحدة الأولى: (اللهم إني أسألك رحمة من عندك - تعصمني بها من كل سوء)، من ثماني طبقات (جمل) تتتابع بشكل ترادفي على النحو التالي:

١- تهدي بها قلبي
٢- تجمع بها أمري
٣- تلم بها شعثي
٤- تصلح بها غائبي
٥- ترفع بها شاهدي
٦- تزكي بها عملي
٧- تلهمني بها رشدي
٨- ترد بها ألفتي

تقع هذه المجموعة من البنيات البسيطة المتشابهة بين مركبين لغويين مختلفين، الأول: اللهم اسألك رحمة من عندك، والأخير: تعصمني بها من كل سوء. فالبنيات البسيطة - الواقعة بين المركبين المختلفين - بنيات تنهض كلها على صيغة تركيبية واحدة، هي الجملة البسيطة القائمة على عملية إسناد واحدة: (فعل + فاعل + مفعول به)، تتوسطها شبه جملة ذات صيغة واحدة لم تتغير (بها)، وقد وفرت شبه الجملة هذه نظاما من التماسك النصي، بإحالتها في كل تركيب على البنية الأولى.

وهذه الوحدات الصغرى ذات دلالة واحدة، فكأنها جميعا جمل مكرورة، فالأفعال (تهدي - تجمع - تلم - تصلح - ترفع - تزكي - تلهم - ترد - تعصم) تقع جميعها ضمن حقل دلالي واحد، إن شئنا تحديده عدنا إلى الكلمة المركزية الأولى التي يمكن أن تكون الكلمة ذات الثقل الدلالي في نص هذا الدعاء، وهي كلمة (رحمة)، وبناء عليه، فإن دلالات الأفعال السابقة تكاد تكون بمعنى ارحمني، ولكون الرحمة مفهوما واسعا ومتعدد الدلالات، فإن كل فعل من هذه الأفعال يستمد من معنى الرحمة، ويضيف إليه ما يتطلبه السياق.

أما الأسماء: (قلبي - أمري - شعثي - غائبي - عملي - رشدي - ألفتي)، فهي - أولا - إشارة إلى شخص واحد، هو الداعي، باستعمال ضمير المتكلم الذي يحيل إليه، ثم إنها - ثانيا - تتعلق بعالم الإنسان الداخلي، إذن فإن مجموعة الأسماء تشير الى شيء واحد هو العالم الروحي للإنسان، أو الإنسان في بعده الروحي، ومن ثم فإن كل التفريعات تعود إلى الجملة الأولى (أسألك رحمة).

أما المركبان المختلفان فقد جاءا لحصر النص في بنية متكاملة ومتجانسة، ولإعطائه قدرا من الانتظام بحيث يحس المتلقي أن النص قد بدأ، أو يحس أنه قد اكتمل. وذلك حين تختلف عليه أسلوبية الخطاب.

وتتكون الوحدة الثانية من طبقتين هما:

١- أعطني إيمانا ويقينا ليس بعده كفر

٢- (أعطني) رحمة أنال بها شرف كرامتك في الدنيا والآخرة

واضح أن التركيب اللغوي لهاتين الطبقتين مختلف جذريا عن التركيب اللغوي للطبقات السابقة، فالجملة هنا لم تعد جملة بسيطة، بل هي جملة مركبة من أكثر من عملية إسناد، فالجملة الأولى تتكون من طرفين، أولهما: أعطني إيمانا ويقينا، وثانيهما: ليس بعده كفر، ولكنهما كوّنا - معا - طبقة، بفعل الرابط النحوي الذي هو عودة الضمير فى (بعده) على الطرف الأول. والجملة الثانية تتكون من ثلاثة أطراف، هي: (أعطني) رحمة. والثانية: أنال بها شرف كرامتك. والثالثة: في الدنيا

والآخرة.. والجملة الثانية لا بد أن تختلف عن الأولى لكونها جملة ختامية، فاختلافها - في إطار أفق التوقع - يدفع بتجاوب المتلقي مع هذا النوع من الإنشاء اللغوي تجاوبا مألوفا.

وتتكون الوحدة الثالثة من أربع طبقات:

١- الفوز في العطاء
٢- نزل الشهداء
٣- عيش السعداء
٤- النصر على الأعداء

ولهذه الوحدة نظام مغاير، فهو قائم على تركيب نحوي تمثله الجملة الاسمية، وعلى غياب كامل للفعل، وعلى إيقاعية داخلية تتمثل في التشابه التركيبي الكامل بين الجملة الأولى والأخيرة من جهة، وعلى تشابه آخر بين الجملتين الثانية والرابعة، اللتين تقعان بينهما. وعلى دلالة واحدة، فالفوز في العطاء يتقاطع دلاليا مع: نزل الشهداء، وهما معا يتقاطعان مع عيش السعداء والنصر على الأعداء. والدلالة المحورية لمجموعة هذه التراكيب تعود إلى المفتتح النصي الذي بدأ به نص هذا الدعاء، وهو الرحمة (أسألك رحمة)، ففي كل تركيب من مجموع التراكيب السابقة بعض من معنى الرحمة يتناص مع هذه التراكيب تناصا إيحائيا.

وأكبر وحدة من هذه الوحدات هي الوحدة التاسعة، وتتكون من خمس عشرة طبقة هي:

١- نورا في قبري
٢- نورا في قلبي
٣- نورا بين يدي

٤- نــورا مــن خــلــفــي
٥- نــورا عــن يــمــيــنــي
٦- نــورا عــن شــمــالــي
٧- نــورا مــن فــوقــي
٨- نــورا مــن تــحــتــي
٩- نــورا فــي ســمــعــي
١٠- نــورا فــي بصــري
١١- نــورا فــي شــعــري
١٢- نــورا فــي بشــري
١٣- نــورا فــي لــحــمــي
١٤- نــورا فــي دمــي
١٥- نــورا فــي عــظــامــي

تتكون هذه الطبقة من الناحية التركيبية من نمط واحد (اسم + حرف جر + اسم مضاف إلى ياء المتكلم)، ومن الناحية المعجمية يتكرر لفظ النور في بداية كل طبقة، تكرارا يضيف في كل مرة دلالة جديدة إلى دلالته الأولى، بفضل ما يرتبط به من ألفاظ تالية، ومن الناحية الدلالية تكاد الهيمنة تكون لمكونات الجسد البشري إلا فيما ندر، لكن هذا النادر يأخذ صيغة العودة إلى الذاتية، بفعل الإضافة التي تقرن الشيء بالمتكلم، مما يلحقه نسبيا بالجسد البشري. وتقوم هذه الطبقة بعملية استقصاء واسعة حتى تحيط بكل الكيان البشري، فالعناصر التي يطلب الداعي أن يشملها النور تشمل كل جوانب الإنسان المادية خاصةً، لكن هذه المادية سوف تتحول بفعل النور الإلهي الذي سوف يتخللها ويعيد صياغتها وتركيبها إلى روحية، والنور يتعالق في هذه الطبقة مع الرحمة التي افتتح بها النص، ويصبح جزءا منها.

ويمكن مواصلة هذا التحليل مع بقية الطبقات الأخرى.

الكتابة الفضائية للبناء الطبقي المركب:

وحدة رقم (١):

(١) --------------------

(٢) -------------------- طبقات

(٣) --------------------

وحدة رقم (٢):

(١) --------------------

(٢) -------------------- طبقات

(٣) --------------------

وحدة رقم (٣):

(١) --------------------

(٢) -------------------- طبقتان

وحدة رقم (٤):

(١) --------------------

(٢) --------------------

(٣) --------------------

(٤) -------------------- طبقات

(٥) --------------------

(٦) --------------------

(٧) --------------------

وحدة رقم (٥):

(١) --------------------

(٢) --------------------

(٣) -------------------- طبقات

(٤) --------------------

(٥) --------------------

٣- البناء التراتبي القائم على قانون التسلسل المنطقي لتطور الإيمان:

إن البنية في هذا النمط تحكمها الرؤية الداخلية المنبثقة من العقيدة الإسلامية، بحيث يتدرج الخطاب تدرجا مطابقا لمضمون الدعاء، إذ ينتقل الخطاب من مستوى بنيوي إلى مستوى آخر، تبعا لتوالي المستويات العقدية، فالإيمان بالقلب يأتي في مقدمة السلوك الديني، تتبعه الممارسة التعبدية، فالسلوك الاجتماعي العام، وأخيرا السعي إلى المثالية والكمال للفوز بالنعيم يوم القيامة. وهكذا يبنى الدعاء بشكل متتال على المستويات الدينية. ومن نماذج هذا البناء الأدعية التالية:

النموذج الأول:

١ - «اللّهم إني أسألك الثبات في الأمر، وأسألك العزيمة في الرشد.
٢- وأسألك شكر نعمتك، وحسن عبادتك.
٣- وأسألك لسانا صادقا، وقلبا سليما.
٤- وأعوذ بك من شر ما تعلم، وأسألك من خير ما تعلم، وأستغفرك مما تعلم إنك علام الغيوب».(١٣)

تعمدنا أن نقسم نص الدعاء إلى فقرات مرقمة، على أساس أن كل فقرة من هذه الفقرات تمثل مستوى من مستويات العقيدة.

الفقرة الأولى تمثل مستوى الاعتقاد، في حين تمثل الفقرة الثانية مستوى العبادة، وتمثل الفقرة الثالثة مستوى السلوك، وتمثل الفقرة الأخيرة مستوى الغيب الذي لم يرد في الفقرات السابقة، وقد جاء بهذه الصيغة رغبة في الخير كله، ما علمه النبي وما لم يعلمه، فالهروب من تحديد المطلوب هو نشدان للكل، والكل إن صرح به قد تنقص من معناه العبارة، لأن اللغة مهما بلغت في قدرتها على التعبير، تظل عاجزة

عن أن تصل إلى الكل، إن كل مستوى من هذه المستويات يبنى بصيغة التركيب الثنائي أو أكثر، بمعنى أن النواة الدلالية الواحدة تتشكل في أكثر من صورة لغوية، وتبدأ جميعها بفعل واحد (أسألك)، فالنواة الأولى تشكلت من تركيبين:

الثبات في الأمر
العزيمة في الرشد

وكلا التركيبين يحيل على المستوى العقدي، المتعلق بتثبيت الإيمان، ولكونهما يحملان حمولة دلالية واحدة، فقد جاءا متشاكلين على المستوى التركيبي (اسم + حرف الجر «في» + اسم). بل يمكن القول إن بعض العبارات يشرح بعضها الآخر، فالثبات يكاد يكون هو العزيمة، والأمر يكاد يكون هو الرشد. وهكذا تكون العلاقة القائمة بين الطرفين هي علاقة تماثل وتشابه.

والنواة الثانية تشكلت أيضا من تركيبين هما:

شكر نعمتك
حسن عبادتك

وهذان التركيبان يحيلان على الجانب التعبدي، أي الممارسة الدينية، الممثلة هنا في الشكر والعبادة، وقد جاءا على نمط تركيبي واحد (اسم مضاف إلى آخر مضاف الى كاف الخطاب، أو كاف الدعاء)، وبالإمكان القول إن شكر النعمة هو نفسه حسن العبادة، أو على الأقل بعضه، كما يمكن القول إن حسن العبادة هو مضمون الشكر الذي يقدمه العبد لربه جزاء نعمه التي أنعم بها عليه.

والنواة الثالثة تشكلت من تركيبين أيضاً وهما:



لســـــانـــا صـــادقـــا
قــلـــبــا ســلـــيـــمـــا

وهذان التركيبان يحيلان على الجانب السلوكي، المتعلق بالعلاقات مع الناس، ونظرا للتحول الدلالي الطارئ على النص، فقد تحول نظام الخطاب ليقوم على بنية تركيبية جديدة (اسم واقع موقع المفعولية، واسم واقع موقع الصفة). والفرق ليس كبيرا بين اللسان والقلب، فكلاهما يرتبط بالآخر، هذا يؤمن، وذاك يشكر، كما أنه ليس هناك فرق بين الصدق والسلامة، فهما قيمتان إيجابيتان، تؤدي إحداهما (الصدق) إلى الأخرى (السلامة).

أما النواة الثالثة الختامية، فقد جاءت من ثلاثة تركيبات هي:

أعـوذ بك مـن شـر مـا تـعـلـم
أسـألك مـن خـيـر مـا تـعـلـم
أسـتـغـفـرك مـمـا تـعـلـم

وقد جاءت هذه البنية بهذه الصورة، تعبيرا عن عجز اللغة عن تحديد ما يعتور الفكر من خواطر، ولكن ليس ذلك فقط بل إن في الأمر قراءة أخرى، وهي أن الداعي يحس أن ثمة أمورا إيجابية يطمح إليها ولكنها مخفية عنه، وحتى يتمكن من طلبها يبني عبارته على هذا النحو الذي لا يفصح إلا عن غامض من الأمور حتى يكيف اللغة لتلك الرغبة الغامضة. وهكذا يتطابق الغامض الفكري مع الغامض اللغوي.

أما الجملة الأخيرة (إنك علام الغيوب) فقد جاءت خاتمةً موحية بانتهاء النص، ولذلك فقد استقلت بنظامها الخاص المختلف عن كل التركيبات السابقة.



النموذج الثاني:

١ - «اللّهم اقسم لنا من خشيتك ما يحول بيننا وبين معاصيك، ومن طاعتك ما تبلغنا جنتك، ومن اليقين ما تهون به علينا مصيبات الدنيا.
٢- ومتّعنا بأسماعنا وأبصارنا وقوتنا ما أحييتنا، واجعله الوارث منا، واجعل ثأرنا على من ظلمنا، وانصرنا على من عادانا.
٣- ولا تجعل مصيبتنا في ديننا، ولا تجعل الدنيا أكبر همنا، ولا مبلغ علمنا، ولا تسلط علينا من لا يرحمنا»(١٤)

فالعلاقة التي تقوم بين الفقرات الثلاث في هذا الدعاء، هي علاقة تراتب، تبدأ بالمستوى الروحي، وتنتهي بالحاجة الإنسانية.

فالفقرة الاولى تشتمل على ثلاثة ألفاظ مركزية هي: الخشية والطاعة واليقين، وهي تمثل مفردات مرجعية بالنسبة إلى علاقة المخلوق بخالقه، فرغبة المخلوق في تحقيق هذه المرجعيات، إنما هي تهيئة له حتى يكتمل روحيا فيقوى على أداء الأمانة التي كلف بأدائها. وهذه الألفاظ المركزية الثلاثة تتوزع على ثلاث جمل مركبة قائمة على نظام تركيبي واحد:

اللهم اقسم لنا	**من خشيتك**	**ما يحول بيننا وبين معاصيك**
اللهم اقسم لنا	**من طاعتك**	**ما تبلغنا جنتك**
اللهم اقسم لنا	**من اليقين**	**ما تهون به علينا مصيبات الدنيا**

فالنظام النصي لهذه المتتالية الجملية - كما توضح الصورة البصرية لها - يقوم على ثلاثة عناصر، أحدها يظهر مرة واحدة في الجملة الأولى، ثم يختفي ظاهريا، ولكنه يمارس سلطته على بناء النص، من وراء السطح، من خلال استحضاره بالعطف في بداية الجملتين التاليتين، أما العنصر الثاني في المتتاليات الثلاث فهو أحد الألفاظ الثلاثة (الخشية، الطاعة، اليقين)، أما العنصر الثالث فهو الجمل الموصولة في المتتاليات الثلاث.

أما الفقرة الثانية فتمثل المستوى المادي، ومفرداته المرجعية هي: السمع والبصر والقوة والنصرة، وهي بقدر ما تمثل الجانب المادي فى الإنسان، تحيل أيضا على آليات المعرفة التي تؤهل العبد أن يقوم بشئون دينه ودنياه.

وتأتي الفقرة الأخيرة لتمثل مستوى الحاجة الإنسانية إلى الله وإلى الدين، ولذلك جاء الدعاء متضمنا الرغبة في الحفاظ على الدين. والقراءة العمودية للفقرة الأخيرة توضح هذه الدلالة بعمق أكثر:

ولا تجعل	مصيبتنا	فى ديننا
ولا تجعل	الدنيا	أكبر همنا
ولا تسلط	من لا يرحمنا	علينا

تبين القراءة العمودية لنص الفقرة - التي أجرينا عليها بعض التحوير - أن المصيبة في الدين، قد تكون بالانشغال عنه بأمر الدنيا، أو بسلطة بشرية قائمة على غير شرع الله. ولذلك فقد جاءت ألفاظ المصيبة - الدنيا - من لا يرحم - عمودية بعضها فوق بعض، وهي بهذا التشكل يشرح بعضها بعضا، وربما ينوب بعضها عن بعض. أما ما يسعى العبد إلى الحفاظ عليه، فقد أشير إليه في عبارات: ديننا - أكبر همنا - علينا - وتراتبها العمودي يشرح بعضه بعضا أيضا.

النموذج الثالث:

١- «اللّهم ألّف على الخير قلوبنا، وأصلح ذات بيننا، واهدنا سبل السلام وجنّبنا الفواحش والفتن، ما ظهر منها وما بطن.
٢- وبارك لنا في أسماعنا وأبصارنا وقلوبنا وأزواجنا وذرياتنا.
٣- وتب علينا إنك أنت التواب الرحيم، واجعلنا شاكرين لنعمتك، مثنين بها، قابلينها، وأتمها علينا»(١٥).

لا يختلف نظام هذا الدعاء في بنيته عن نظام الدعاء السابق، فالفقرة الأولى تمثل المستوى الأخلاقي والروحي، الذي هو التربة القابلة للإنبات، وعليه تقوم بقية المراحل. وتمثل الفقرة الثانية المستوى المادي الحسي - الذي هو كما أشرنا سابقا وسائل معرفة - أما الفقرة الثالثة فتمثل الحاجة الإنسانية الدائمة إلى الله رغبة في توبته وطمعا في رحمته.

وهذا البناء الذي أسميناه البناء التراتبي، يكشف بطابعه البنيوي، عن الأصول العقدية التي يجب على المخلوق أن يظهر بها أمام الخالق، ففي مقدمة هذه الأصول: الخير والهداية وتجنب الفواحش والفتن. وثانيهما صحة البدن وسلامة أعضائه، وخصوصا ما كان منها بمنزلة مفاتيح المعرفة: السمع والبصر والقلب. وأخيرا طلب الكمال، بطلب التوبة والرحمة.

٤- البناء التكويني القائم على أساس ترتيب الحاجات:

النموذج الأول:

١- «اللّهم بعلمك الغيب وقدرتك على الخلق، أحيني ما علمت أن الحياة خير لي، وتوفّني ما علمت أن الوفاة خير لي.



اللّهم وأسألك خشيتك في الغيب والشهادة، وأسألك كلمة الحق في الرضا وأسألك القصد في الفقر والغنى وأسألك نعيما لا ينفد وأسألك قرة عين لا تنقطع.

٢- أسألك الرضا بعد القضاء، وأسألك برد العيش بعد الموت، وأسألك لذة النظر إلى وجهك والشوق إلى لقائك في غير ضراء مضرة، ولا فتنة مضلة، اللّهم زيّنا بزينة الإيمان واجعلنا هداة مهتدين»(١٦).

ينبني هذا الدعاء على ثلاثة مستويات، يمثل كل مستوى منها حالة من حالات العبد المؤمن:

فالمستوى الأول يتشكل في معطيات أخلاقية وروحية، تمكن الفرد من بناء ذات متوازنة لا تتأثر بالأهواء، وقد تجسد هذا المستوى من خلال ثلاثة أنماط تعبيرية:

١- أسألك	**خشيتك**	**في الغيب والشهادة**
٢- أسألك	**كلمة الحق**	**في الرضا والغضب**
٣- أسألك	**القصد**	**في الفقر والغنى**

نعود إلى القراءة العمودية، لنجد أن مفردات معينة في هذه الفقرة يأتي بعضها فوق بعض، لتعطي دلالة متقاربة، فثمة أولا ألفاظ **الخشية والحق والقصد**، وهي مؤسسات دينية وأخلاقية واجتماعية، فالخشية تحيل على البعد العقدي، والحق يحيل على البعد السلوكي، والقصد يحيل على البعد الاجتماعي، وكل قيمة من هذه القيم تؤسس للقيمة التالية، فالخشية، بوصفها مكونا عقديا، يؤهل العبد لأن يكون إلى جانب الحق من غير ما خوف أو تردد، لأن الخشية لله وحده، ومَن كانت خشيته

لله وحده تساوت البشرية لديه فلا قوي يخاف منه ولا ضعيف يخاف عليه، ويأتي القصد بصفته نظاما اجتماعيا قائما على الخشية أيضا، ليكون ضد الكنز والتبذير والاستغلال، التي يلجأ إليها العبد غالبا خوف الفقر وخوف حوادث الدهر، فالله أحق بأن يخشى وليس الفقر ولا الدهر.

وثمة ثانيا جملة من الثنائيات الضدية يمثل طرفا كل ثنائية حالتين حياتيتين، يتغير فيهما موقف الإنسان: الغيب والشهادة، الرضا والغضب، الفقر والغنى. فالمعروف أن حياة الإنسان العادي تتغير تغيرا كاملا، بانتقاله من حال إلى حال. ولكن الدعاء يطرح ما يحقق التوازن في الحالات التي يعتريها التحول. فقد لا يثبت الأمر على حال، ولكن على العبد أن يثبت على حال، وألا يقع أسير المتغيرات.

فى الفقرة الثانية، وبعد استكمال التكوين الروحي الذي يحقق التوازن في بناء الشخصية الإنسانية - يتحول مسير البناء في النص، فتدخل النص مفردتان لا تنتميان إلى الحقل الدلالي السابق هما: النعيم، وقرة العين، والنعيم كلمة عامة لكنها تصب، مهما تنوعت دلالاتها، في مصب الخير، فالجذر (نعم) يحيل على النعومة والرفاه والعطاء والحسن وغيرها، وقرة العين البنوة الصالحة. وعلى هذا الأساس، فإن هذه الفقرة تحيل على الجانب الدنيوي. والمرجح أن يكون النعيم إشارة الى المال الذي يوفر لصاحبه تلك المعاني السابقة التي أحال عليها الجذر (نعم)، وبهذا يستقيم مضمون هذه العبارة مع الآية الكريمة ﴿المال والبنون زينة الحياة الدنيا﴾.

وفي الفقرة الثالثة، ينتقل النص إلى موقع آخر في حياة الإنسان، بحيث يشمل الخطاب الدعائي حقلا معجميا يحيل على ما بعد الحياة: برد العيش بعد الموت - لذة النظر إلى وجهك - الشوق إلى لقائك. هذه الجمل تؤكد أن الخطاب الإسلامي ثلاثي الأبعاد: بعد روحي، يحقق للإنسان إنسانيته الكاملة، ويبني شخصيته البناء القادر على تحمل الأمانة، وبعد دنيوي يمكن الإنسان من الحياة الكريمة التي تضمن

له القيام أيضا بممارسة حياته الدينية بصورة كاملة. وبعد أخروي، يسعى الإنسان إلى أن يكون مصيره فيه سعيدا.

يلاحظ أن الفقرة المتعلقة بالبعد الأخروي بنيت بناء مغايرا تماما للبناء الذي وظف في الفقرتين الأوليين، فبينما بنيت الفقرتان الأوليان بناء ثنائيا: الحياة - الوفاة، الغيب - الشهادة - الرضا - الغضب، الفقر - الغنى، النعيم - قرة العين، يتحول البناء إلى صياغة حرة لا تلتزم نمطا بنائيا متواترا، كما سبق ف (الرضا بعد القضاء) بنية مستقلة عن بنية (برد العيش بعد الموت) وعن بنية (لذة النظر إلى وجهك) وكأنما سيطرت على هذه الفقرة بنية عميقة غائبة، منسجمة مع الحياة الآخرة الغائبة.

النموذج الثاني:

١ - «رب أعنّي ولا تعن عليّ، وانصرني ولا تنصر عليّ، وامكر لي ولا تمكر عليّ، واهدني ويسّر لي الهدى، وانصرني على من بغى عليّ.

٢- ربّ اجعلني لك شكّارا، لك ذكّارا، لك رهّابا، لك مطواعا، لك مُخْبِتا، إليك أوّاها منيبا.

٣- ربّ تقبّل توبتي، واغسل حوبتي، وأجب دعوتي، وثبّت حجتي، واشدد لساني، واهد قلبي، واسلل سخيمة صدري»(١٧).

فى هذا النص ثلاثة أشكال بنيوية:

الشكل الأول ينهض على نظام لغوي يعتمد - أساسا - جملة مركبة من عنصرين،



مثبت وناف، ولكنهما يحققان دلالة واحدة. وهكذا توالت ثلاث جمل مركبة على المنوال ذاته لتحقق الدلالة ذاتها،

أعـنـي ولا تـعـن عـلـيّ
انصرني ولا تنصر عليّ
وامكر لي ولا تمكر عليّ

فالجمل المثبتة الثلاث تَصب جميعها في حقل دلالي واحد. كما تصب الجمل المنفية الثلاث - أيضا - في حقل دلالي واحد، هو نقيض الطلب الأول، إلى درجة أن كل عنصر من عناصر هذا الشكل البنائي يستمد من منبع دلالي واحد، هو طلب العون. وتأتي جملتان ختاميتان لتكسرا نمطية هذا البناء، وتحيلاه إلى بناء مغاير، وهما:

اهـدنـي ويـسّـر الـهـدى لـي
وانصرني على من بغى عليّ

وهذا الانتقال البنيوي يحقق للنص تميّزه عن النصوص المسجوعة المتداولة فى الأدب العربي، فما تكاد الأذن تألف هذا النمط البنيوي حتى ينتقل النص إلى نمط آخر، بالإضافة إلى أن هذا الانتقال يمهد لنهاية النص. وهذا الشكل يعبر عن مرحلة التكوين وبناء الشخصية، كما سبق في النصوص المشار إليها.

والشكل البنيوي الثاني ينهض على نظام الجملة البسيطة المكرورة على النحو التالي:

رب اجعلني لك شكَّارا
لك ذكّارا
لك رهّابا
لك مطواعا
لك مخبتا
إليك أوَّاها منيبا

يختلف نظام هذا الشكل عن سابقه، في كونه مركبا من جملة واحدة مثبتة، ويتفق معه في امر واحد، وهو أن جمله انتهت بجملة مغايرة - نسبيا - لما قبلها من جمل، وقد وردت فيها حالان بدل حال واحدة، وذلك للسبب الذي أشرنا إليه سابقا، أعني كسر النمطية والإيذان بنهاية النص.

والجمل الست تفصيل لمجمل واحد، أو تخصيص لعموم واحد، فالألفاظ (شكّار - ذكّار - رهّاب - مطواع - مخبت - أوّاه - منيب) تحيل كلها على دلالة واحدة:

فالشكر رد فعل إيجابي على نعم الله، والشاكر اللاجئ إلى الله رغبة ومحبة وعبادة.

والرهَّاب إن كان من الرهبة فهو الخوف من الله، لا لشيء إلا لأنه الله، وإن كانت من الترهب فهو العبادة، وفى كليهما معنى الخشوع والخضوع والاستسلام. وفى كلا المعنيين إحالة على اللجوء إلى الله تقربا منه وخضوعا لألوهيته.

والمطواع الطائع اللين المنقاد. أي اللاجئ إليه تعالى امتثالا لأمر الطاعة.

والمخبت الطائع الخاضع ﴿وبَشّر المُخبِتين﴾ وهو اللاجئ المبشَّر بفضل الله.

والأوَّاه كثير الدعاء ﴿إنّ إبراهيم لأوّاه حليم﴾. والداعي من أقام مع الله علاقة حضور دائم.

والمنيب العائد إلى ربه. اللاجئ إليه تائبا ولو من غير معصية.



وهذا الشكل البنيوي كأنما جاء استجابة للشكل السابق، اعترافا بجميل النعم الإلهية، ففي الشكل الأول دعاء من العبد إلى الله ليمكنه من امتلاك القوة المادية والروحية (العون – النصرة – الهداية الخ...). وفي الشكل الثاني اعتراف بذلك الفضل. ومن ثَم فقد دارت دلالات الشكر الثاني على الشكر والطاعة والخضوع وغيرها مما أشير إليه سابقا. وهكذا فكما اختارت البنية الأولى شكلها التعبيري فقد اختارت البنية الثانية شكلها التعبيري أيضا، وكلما تغير المعنى تغير الشكل، وهذا يدفع القارئ إلى أن يقرأ كل بنية متجانسة قراءة مستقلة، ثم يقرأ البنيات المختلفة فى إطار من العلاقات القائمة بينها.

ويأتي الشكل الثالث لينفتح على الحياة الأخرى، ولو بشكلٍ غير مباشر، ويقوم هذا الشكل على تشابه بين الجمل الأولى واختلاف بين الجمل الأخيرة، كما رأينا ذلك فيما سبقه، وللغرض نفسه الذى أشير إليه.

ربِّ تقبّل توبتي
واغسل حوبتي
وأجب دعوتي
وثبّت حجتي
وسدّد لساني
واهد قلبي
واسلل سخيمة صدري

فهذا الشكل بمنزلة تهيئة العبد نفسه للقاء ربه وهو مقبول التوبة، مغسول الحوبة، مجاب الدعوة، ثابت الحجة. ثمة إذن تحول دلالي من الدنيا إلى الآخرة، وهذا التحول فرض تحولا مماثلا في نظام اللغة.



ويمثل هذاالشكل استجابة للشكل الذي سبقه، كما جاء الشكل الذي سبقه استجابة للشكل الأول، فبعد مجموع الدعوات: (رب اجعلني لك شكّارا، لك ذكّارا - لك رهّابا الخ....) يأتي دعاء آخر، أو مستوى آخر من الدعاء بطلب الاستجابة لما سبق من دعاء في النص ذاته.

وهكذا يمكننا أن نتحدث في الخطاب الدعائي عن نصوص متعددة، وتعددها ليس تعددا تراكميا، بل هو تعدد بنائي، بمعنى أن النص في الخطاب الدعائي ينزل منزلته، ويأخذ مكانه، ويؤدي دوره الخاص، ويتوزع كل نص على مساحة الخطاب كما تتوزع عناصر فرقة عسكرية أو رياضية لينهض كل عنصر بمهمته التي لا ينهض بها غيره.

ففي هذا الدعاء تحدثنا عن ثلاثة أشكال بنيوية: الأول، الذي يتضمن الاستعانة بالله لبناء الذات ماديا وروحيا، قائم على بنية الجمل المتأرجحة بين الإثبات والنفي. والثاني، المتضمن تقديم فروض الطاعة والولاء والشكر، قائم على جملة أحادية تحتوي صيغ مبالغة مكررة عدة مرات. والثالث، المتضمن رجاء القبول، قائم على جمل بسيطة عادية تتميز بالارتباط بالنظام اللغوي المعياري الذي تبدأ الجملة فيه بالفعل ثم الفاعل ثم المفعول.

وكل شكل من هذه الأشكال نص قائم بذاته، مستقل ولكنه مرتبط بعلاقة ما بما قبله وبما بعده.

٥- بنية الربوبية:

نعني بهذه البنية أن النص الدعائي يدور في غالبية مكوناته حول لفظ الجلالة، وهذا اللفظ هو ما يمكن تسميته بالمكون النصي أو بالبنية العميقة، وهو - من ثم - العنصر الذى يقوم بعملية الربط بين مكونات النص. ومثال هذه البنية:

«اللّهم ربّ السموات وربّ الأرض وربّنا وربّ كل شيء فالق الحب والنوى، ومنزل التوراة والإنجيل والقرآن. أعوذ بك من كل شرّ أنت آخذ بناصيته، أنت الأول فليس قبلك شيء، وأنت الآخر فليس بعدك شيء، والظاهر فليس فوقك شيء، والباطن فليس دونك شيء. اقض عنّي الدين وأغنني من الفقر»(١٨).

فالمكون الأساسي لنص هذا الدعاء يتمحور حول لفظ الجلالة، ولذلك فقد جاء النص كأنما هو تكرار لجملة واحدة. حيث سيطرت دلالة لفظ الجلالة على خمس عشرة جملة هي:

١ - اللهم	**الله**
٢- رب السموات	**الله**
٣- رب الأرض	**الله**
٤- ربنا	**الله**
٥- رب كل شيء	**الله**
٦- فالق الحب	**الله**
٧- (فالق) النوى	**الله**
٨- منزل التوراة	**الله**
٩- (منزل) القرآن	**الله**
١٠- بك	**الله**
١١- أنت آخذ..	**الله**
١٢- أنت الأول	**الله**
١٣- أنت الآخر	**الله**
١٤- (انت) الظاهر	**الله**
١٥- (انت) الباطن	**الله**

ولا يخرج النص عن هذه البنية إلا في الجملة الأخيرة: (اقض عنّي الدين وأغنني من الفقر) التى جاءت لإيقاف النص وإنقاذه من النمطية، وإنهائه أخيرا.

٦- بنية العبودية:

تشبه هذه البنية سابقتها، لولا أن العنصر الفاعل فيها يتحول من الله إلى العبد، بحيث تصبح الهيمنة على مستوى العبد وليس على مستوى الله. ومثالها:

اللّهم إنّك تسمع كلامي وترى مكاني وتعلم سري وعلانيّتي. لا يخفى عليك شيء من أمري، أنا البائس الفقير المستغيث المستجير الوجل المشفق المقرّ المعترف بذنبه، أسألك مسألة المسكين وأبتهل إليك ابتهال المذنب الذليل، وأدعوك دعاء الخائف الضرير، من خضعت لك رقبته وفاضت لك دمعته، وذل لك جسمه، ورغم لك أنفه.
اللّهم لا تجعلني بدعائك ربّ شقيا، وكن بي رؤوفا رحيما. يا خير المسئولين ويا خير المعطين»(١٩).

في البنية السابقة هيمنت على النص فكرة الربوبية، فتحول النص إلى رسالة في الصفات الإلهية. أما في هذا النص فتهيمن فكرة العبودية، فالصفات الواردة وصفا للعبد تكشف نمط العلاقة بين العبودية والربوبية، فالعبد:

البائس - الفقير - المستغيث - المستجير - الوجل - المشفق - المقر - المعترف - المسكين - المذنب - الذليل - الخائف - الضرير - الخاضع - الباكي - الهيّن - المنكسر.

فالعبودية بكل ما تحمل من دلالات الضعف والخنوع والذلة.. الخ، هي النواة



الدلالية التي تفرعت عنها سلسلة الصفات السبع عشرة (وربما أكثر)، التي وصف بها العبد في هذا النص، وقد تفاعلت هذه الصفات وتعاونت على تجميع ما أمكن من حقائق نفسية ومادية، لكائن هش ضعيف رخو عاجز، لا يكتمل نقصه، ولا يستقيم وجوده، ولا ينهض له كيان، أو يقوم له شأن، إلا في ظل ألوهية مطلقة الأسماء والصفات والأفعال.

ومن خلال التأمل في بنية الربوبية وبنية العبودية، يمكن أن نصل الى استخلاص حقائق حول حقيقة الله وحقيقة الإنسان، فبنية الربوبية بعناصرها، تؤسس لدرس في معرفة الله المعرفة المثلى من أسمائه وصفاته وأفعاله. في حين يستكشف المتأمل فى بنية العبودية حقيقة الإنسان، ويستجلي معالم هويته من خلال صفاته أيضا. كما يتعرف أيضا على نمط العلاقة المثالية التي يجب أن يقيمها العبد مع ربه، فالبنيتان متشابهتان بنائيا متكاملتان معرفيا.

وهكذا يمكن القول إن الدعاء النبوي ليس مجرد تعبير عاطفي في حالة من حالات الضعف البشري، أو مجرد نداء ذاتي في لحظات الحاجة الإنسانية إلى العون من قوة عليا فقط، وليس درسا في المعرفة الكلية، البشرية والإلهية، يقدمه الدعاء النبوي تقديماً غير مباشر فحسب. ولكن، وقبل ذلك وبعده، هو نظام لغوي متفرد بخصوصيته البنيوية قام على غير نموذج أدبي سابق، ولكنه أسس، بعد ذلك، لفن أدبي، وصل أحيانا لدى بعض الكتاب إلى درجة عالية من الأدبية، كما هو الأمر عند أبي حيان التوحيدي، والمتصوفة، ويمكن متابعة البحث في ذلك في مقام آخر.

هذا ولا ندعي أننا قدمنا وصفا كاملا لكل البنيات في الخطاب الدعائي، فما أقمنا عليه هذا البحث لا يتجاوز خمسة وعشرين دعاء، انتقيناها، أساساً - من مصدرين هما الجامع الصحيح للترمذي، وجامع الأصول لابن الأثير، وهو عدد قد لا يكون كافيا لاستقصاء البنيات، مما يدعو إلى مواصلة البحث في الموضوع.



الهوامش:

١- تودوروف: الشعرية. ترجمة شكري المبخوت ورجاء بن سلامة. دار طوبقال. الدار البيضاء الطبعة الاولى. ١٩٨٧: ٤٢
٢- جورج مونان: (عن الاستعمال الجيد للبنيات في الأدب) مقال في: البنيوية والنقد الادبي، ترجمة محمد لقاح، أفريقيا الشرق. الدار البيضاء: ٣٧
٣- الترمذي. الجامع الصحيح. تحقيق: إبراهيم عطوة عوض. دار إحياء التراث العربي. بيروت ج٥: ٤٨٥
٤- ابن هشام. سيرة ابن هشام. تحقيق: مصطفى السقا - إبراهيم الإبياري - عبدالحفيظ شلبي. دار إحياء التراث العربي. بيروت ج٢: ٦١. ٦٢.
٥- ابن الأثير. جامع الأصول. تحقيق: محمد حامد الفقي. دار إحياء التراث العربي. بيروت. الطبعة الأولى. ١٩٥٠. ج٥: ٧٦
٦- نفسه: ٨٠
٧- م. س: ٨٤
٨- م. س: ٧٩
٩- م. س: ١١١
١٠- م. س: ٥٤
١١- م. س: ٩٣
١٢- م. س: ٤٤. الترمذي: ٤٨٢
١٣- الترمذي: ٤٧٦
١٤- م. س: ٥٢٨. جامع الأصول: ٨٤
١٥- جامع الأصول: ٣٩
١٦- م. س: ٤٢



الرواية كائن لغوي

د. منذر عياشي*

الرواية من منظور اللغة المشكلة لها والمتشكلة فيها، كائن لغوي. وإن هذا الكائن، لا يحتاج شيئاً في قيامه: حافزاً، ووظيفة، وعاملا قدر حاجته إلى نظامه. ولذا نجدها إذ هي بنظامها تلوذ، تقول حوافزها، فتغدو مستقلة. وإذ هي به تعوذ، تخبر عن وظائفها، فتستغني عن غيرها. وإذ هي إليه تجعل احتكامها بنية، تفصح عن عواملها. ولذا فإنها تبدو كائناً ليس إلى سوى ذاته التفات. ألا وإن نظام اللغة في الرواية هو نموذج الرواية الذي به تكون. ولذا، فإن كينونتها لا تنعكس في شيء مما ليس لغة، ولا تعكس شيئاً إن لم يكن لغة.

ولقد نحتاج في تبين كائنها إلى أن نقف على الحوافز، فالوظائف، فالعوامل. فهذه على رسم ملامحه خير المعين؛ ذلك لأنها منه، ولأنه على ما تكون عليه يكون. إلا أننا يجب أن نلاحظ أن هذه العناصر غالباً ما تختلط في الرواية أو تتبادل الأدوار. ولذا، يمكن النظر إلى جميعها مرة من خلال هذا، وأخرى من خلال ذلك. فالحافز قد يكون وظيفة، والعامل قد يكون حافزاً وهكذا. وما كان ذلك كذلك، إلا لأن الرواية كائن لغوي، كما قدمنا. وإن اللغة فيه لتجعله يقوم على غير مثال، غير أننا لغرض منهجي، سنتكلم على كل واحد على حدة.

١ - الحافز:

يعد هذا المصطلح واحداً من مصطلحات علم النفس، إلا أن المدرسة الشكلانية وعلى رأسها توماشفسكي، كانت قد عولت عليه في الدراسة الأدبية، وخاصة في

* أستاذ مساعد اللسانيات الحديثة، جامعة البحرين



مجال القصة والرواية ونستطيع، وبغض النظر عن تفصيلات استعماله هنا وهناك، أن نقف من خلاله على العوامل الفعالة التي تؤدي إلى حدوث سلوك ما ، وإذا كان ذلك كذلك، فإن الحافز يكون بهذا موازياً لفكرة الحركة أو متضمناً لها، ويمكننا على هذا الصعيد أن نقول إن الرواية، بوصفها كائناً لغوياً، تستخدم السرد لتجسيد الحوافز في كلام يؤدي إلى سلوك ما. هذا السلوك هو ما نسميه القصة أو الرواية.

وبقول آخر، فإن الحافز يحرك شخصيات القصة لكي تنجز نوعاً من الأفعال تناسبه وتعبر عنه ، ولذا فإنه يبدو في أي عمل روائي «مُصمَّماً كمتغير ضروري لشرح السلوك، وإذا كان هو كذلك، فيجب أن يتميز من الحاجات التي يصدر عنها ، ومن المواقف التي تستطيع أن تحدده أو التي يكون من ورائها، كما يجب أن يتميز من المنافع التي تكوِّن الوجه المؤثر للعلاقة القائمة بين الحاجات وبين الأشياء التي تشبعها»(١).

وقد ذهب هذا التمييز ببعضهم إلى تعريف الحافز بأنه «حالة من الفصل والتوتر، فهو يدفع بعضو من الأعضاء إلى التحرك لكي يزيل التوتر، ويجد من ثم وحدته» (٢)، ولقد نفهم من هذا أنه، في إطار الرواية، يعد أحد العناصر الهامة في نشوء الصراع، فوجوده فيها يؤدي إلى تنامي الأحداث؛ ذلك لأن الشخصيات تتحرك مدفوعة بحاجتها لكي تزيل التوتر وحالة الانفصال وتجد وحدتها.

ويجب أن نلاحظ أن الحوافز أنواع، والسبب في تنوع الحوافز يعود إلى تنوع الحاجات التى يصدر عنها، فهناك حاجات نفسية وعاطفية، وأخرى اجتماعية، وثالثة اقتصادية، ورابعة ثقافية، إلى آخره، وقد يكون بعضها مستديماً، أو وقتياً عابراً، كما قد يكون بعضها الآخر ظاهراً، او خفياً متوارياً، كما قد يكون ثالثها حاضراً في ساحة الوعي أو غير حاضر(٣).

وهذا كله يجعل الرواية في تعبير كائنها اللغوي عنها فسحة لشتى أنواع المعارف واستثمارها، فتتميز بنفسها من بعضها، وتستغني بذاتها عن غيرها، وتوهم بأنها تقوم على مثال من حيث هي تقوم على غير مثال.

٢- الوظائف

يعد فلاديمير بروب في كتابه «مورفولوجيا الحكاية» أول من استخدم مفهوم الوظيفة، وإذا كان بروب قد أسند الوظيفة إلى الأشخاص، وجعلها ثابتة في الأفعال التي يقوم بها هؤلاء مع إمكان تغيرهم من حكاية إلى حكاية، فذلك لأنه كان يرى أن الأهمية إنما تكون بالأفعال لا بمن قام بهذه الأفعال، وأما البحث عن الشخصيات وكيفيات انجازها للأفعال فأمر يأتي عنده في المرتبة الثانية(٤).

ولقد قام بروب بعمل إحصائي ، جمع فيه عدداً كبيراً من الحكايات ولاحظ أن الثابت فيها هو الوظائف، وأن المتغير هو الأسماء، وبقول آخر، قد لاحظ أن الشخصيات، حاملة الأسماء، تتغير من حكاية إلى حكاية، في حين أن الوظائف المعبر عنها بالأفعال التي تقوم هذه الشخصيات بأدائها، تتكرر عينها ما بين حكاية وأخرى. وقد قادته هذه الملاحظة إلى الوقوف على النموذج الذي يرسم للحكاية بنيتها، ويجعلها تتحقق في إطار هذه البنية، ولبيان هذا الأمر سنضع ثلاثة تعريفات: الأول ، ويخص النموذج. والثاني، ويخص البنية. والثالث ،ويخص الوظيفة، ثم سنعمد بعد ذلك إلى ترسيمة رمزية، حيث سنرى أنه يمكن استخدامها في بناء ما لا نهاية له من الحكايات:

أ- النموذج :

النموذج إطار لمجموعة من الحكايات تشترك جميعها بسمات داخلية واحدة بنيوياً ووظيفياً، ولذا، فإن النظر إلى الحكايات بمقتضاه يوجب التعامل معها بمنظور الآنية، وليس بمنظور الزمانية. ذلك لأن العناصر التي تكونها، تقوم على ارتباطها بعلاقات فيما بينها حال إنجازها وأدائها، وليس على ارتباطها بتعاقبها التاريخي منفردة ومستقلة .

وإذا كان النموذج هو هذا، فإنه يستدعي الأخذ بمنظور البنية في تحليل الحكايات



للوقوف على عناصرها، كما يستدعي الأخذ بمفهوم الوظيفة للوقوف على العلاقات القائمة بين هذه العناصر.

ب- البنية:

تتكون البينة من عناصر، وعلاقات بين هذه العناصر، وقوانين تحكم هذه العلاقات وترتبها(٥)، وهي في الرواية جملة الشخصيات والأفعال الرابطة بينها من جهة، وبين الشروط الظرفية الضابطة لهذه الأفعال وقوانين حدوثها من جهة أخرى.

ويمكننا بتعبير آخر أن نقول إن لكل رواية عناصر تتكون منها وهيكلاً تبنى به. وإذا كان مخطط الرواية يمثل هيكل بنائها، فإنه لا يقل انتماء إلى اللغة عن العناصر اللغوية التي تكون موضوع البناء نفسه. فإذا كانت الرواية تبدع شخصياتها وتحولها إلى كائنات لغوية تقولها اللغة وتعبر عنها، فإنها كذلك تبدع أفعال هذه الشخصيات والأشياء، والزمان والمكان، والأحداث، وتحولها إلى كائنات كلامية، ولئن كانت هذه كلها تمثل عناصرها التي تتكون منها، فإن المخطط يبدو والحال كذلك، جزءاً من الرواية أيضاً إذ به يصار إلى تنفيذ موضوعها، وبهذا المعنى نستطيع أن نقول إن البنية نوع من التخطيط اللغوي، ونموذج به يتم تركيب كل العناصر اللغوية الأخرى. ولذا ، فإن الشكل يبدو في الرواية، بعد أن تتم إنجازاً، هو موضوع الرواية نفسها، وإن هذا الأمر ليختلف في حصوله عن حصول الأشياء في الواقع. فنحن نستطيع في الواقع أن نفصل، مثلاً، مخطط الكرسي المرسوم على الورق عن المادة الخشبية أو الحديدية التي يتكون الكرسي منها، في حين لا نستطيع هذا في الرواية، وذلك لسببين:

أولاً – لأن مخطط الرواية هو من المادة نفسها التي تتشكل الرواية منها فكلاهما لغة، وكلاهما باللغة يكون.

ثانياً – لأن بنية الرواية، هيكلاً ومخططاً، هي الموضوع الذي تفصح عنه الرواية.



ولقد يدل هذا على أن الرواية ليست شكلاً من جهة، ومضموناً من جهة أخرى، ولكنها شكل دال، وهذا هو موضوعها، ويكون هذا بيناً إذا علمنا أن الرواية،بوصفها أدباً ليست فيما تقول، ولكنها في كيف تقول ما تقول، ويجعلها هذا الأمر في إنتاجها لنفسها حدثاً لغوياً يقوم من ورائه نموذج عقلاني، به يتمثل هذا الحدث« جسداً- لغة»، و«لغة- نصاً»، و«نصاً- رواية».

ج - الوظيفة:

«يمكننا أن نسمي كل علاقة بين طرفين وظيفة، ألا وإن لكل وظيفة مهمة تؤديها. ألا وإنها على مثال ما تؤديه تكون»(٦).

ولقد كشفت اللسانيات عن وجود عدد من النماذج الوظيفية وما كان كذلك إلا لأنها وجدت أن العلاقات في ربطها بين الأطراف ليست كلها سواء، ومن هنا نلاحظ أن اختلاف العلاقات وتعددها، ينتج عنه اختلاف الوظائف وتعدد نماذجها ولهذا، كانت الوظيفة، كما جاء في التعريف، على مثال ما تؤديه.

وإذا كان هذا هو تعريف الوظيفة ومعيار اختلافها، فإنه يمكن النظر إليها بمنظورين: المنظور الأول، ويتصل بالأفعال، والثاني، ويتصل بالمعنى.

وبهذا يكون كل فعل يربط بين طرفين وظيفة. كما يكون كل معنى يتصل بصاحب الفعل ويربطه بالإطار العام لحدوث الكلام وظيفة أيضاً.

ولكن مع ذلك، يجب أن نقول إن هذين النموذجين من الوظائف، ونقصد الأفعال الوظيفية، والمعاني الوظيفية، يتضمنان بالضرورة عدداً من الوظائف الفرعية التي تساندهما وتدفعهما إلى أداء المهمات المنوطة بهما، وإذا كان تحديد هذه الوظائف الفرعية لا يتم إلا من خلال النصوص، فإن هذا يعني أيضاً أن النصوص في إبداعها لهذه الوظائف لا تأتي بها جميعاً في كل نص، ولقد يدل هذا على أن حاجة النص لهذه الوظائف الفرعية مرتبطة بمقدار حاجة إحدى الوظيفتين الرئيستين إليها، ومع ذلك، فإن الوظائف التي ذكرها جاكبسون لتعد، في هذا الإطار، وظائف

ضرورية لهاتين الوظيفتين، فهي في إطار كل واحدة، يمكن أن تكون مساندة . وبهذا تستطيع الوظيفة الرئيسة أن تؤدي مهامها. وإذا كان ذلك كذلك، فيمكننا أن نذكر هذه الوظائف من غير أن نحدد سلفاً كيفيات وجودها في النص، ولا كيفيات مساندتها للوظيفة الرئيسة:

«لقد أحصى جاكبسون ستة عوامل في الفعل الإيصالي، ورأى أن لكل عامل (FACTEUR) من عوامل الفعل الإيصالي وظيفة لسانية تتناسب معه، وبهذا يكون عدد العوامل مساوياً لعدد الوظائف» (٧):

العامل	الوظيفة
- السياق	تعيينية، أو مرجعية، أو إدراكية
- المرسل	انفعالية، أو تعبيرية
- المستقبل	إفهامية، أو ندائية، أو تأثيرية
- الصلة	انتباهية
- شرعة الاتصال (كود)	لغة واصفة
- الرسالة	شعرية

د- الترسيمة:

سنحاول هنا أن نضع ترسيمة رمزية، تتضح فيها فكرة النموذج الذي حدده فلاديمير بروب في أبسط أمثلته. وسنلاحظ أن هذه الترسيمة تتكون من شقين:

١ - (أ) يعطي (ب) الشيء (ج).

٢ - (ج) ينقل (ب) إلى المكان (د).

ولقد نرى أننا، وفقاً لهذه الترسيمة التي تمثل بشقيها نموذجاً بسيطاً، نستطيع أن



نقيم حكاية من الحكايات. ويكون ذلك على النحو الذي فعله بروب نفسه:

١- الملك يعطي البطل نسراً.

٢- النسر يأخذ البطل إلى مملكة أخرى.

وعند بنائنا للحكاية الأولى وفقاً لهذه الترسيمة، سنجد أن تكرار هذه الترسيمة سيسمح لنا بإقامة مالا نهاية له من الحكايات، ولكي يكون ذلك، يكفي أن نحافظ على الوظائف، أي على الأفعال التي تقوم بها الشخصيات. أما الشخصيات نفسها فيمكن استبدالها بأخرى.

وهكذا نرى أنه إذا كان تكرار الأفعال وثباتها يقوم بدور توليدي في إنتاج الحكاية، فإن تغير الشخصيات والأشياء واستبدالها يؤدي إلى تغير معنى الحكاية وتجديد دلالاتها، وإن هذا الأمر لينطبق على الرواية أيضاً. ولكن الرواية تمتاز من الحكاية بأنها تنتمي إلى نموذج أكثر تعقيداً من هذا النموذج البسيط الذي قدمناه. ولهذا فإننا نقول إن الرواية مهما بلغت من التعقيد، تظل محتاجة إلى نموذجها الذي به تكون.

وبمكن القول في خاتمة هذا المطاف إن العلاقة التي تقوم بين النموذج والبنية والوظيفة لتضع هذه المصطلحات بالضرورة في إطار مفاهيمي واحد، يستدعي فيه كل مصطلح الآخر ويكتمل به. ولا أدل على ذلك من الرواية إطاراً لاشتغال هذه المصطلحات.

فلكي تكون ثمة بنية روائية، لا بد من وجود وظيفة لكل عنصر من عناصرها، والعكس صحيح أيضاً، فالوظيفة لا توجد إلا مع عناصر تشكل العلاقات فيما بينها بنية واحدة. وإذا كانت البنية الروائية تتحقق بما تؤديه عناصرها من وظائف، فإن الوقوف على هذه الوظائف مع إمكان تكرارها في بنية رواية أخرى، ليجعل الرواية، من حيث هي بنية، تنتمي إلى نموذج به تكون، وبه تمتاز من غيرها من الروايات. ولقد يعني هذا ، تراتبياً، أن الرواية بنموذجها، وأن النموذج ببنية الرواية يكون. كما

يعني أيضاً أنه لولا الوظائف التي تربط بين عناصر البنية، لما قامت البنية، ولما قام عليها دليل.

٣- العوامل

أ- بين العامل والفاعل

قد لا يتبين المرء الفرق بين العامل والفاعل بسهولة، وذلك لهيمنة النحو المدرسي الذي كرّس الثاني وأهمل الأول، ولما كانت الرواية تعد تمثيلاً لسنن الكلام، وليس لإعراب النحاة، فقد وجب تبين مفهوم العامل وتمييزه لأنه، كما ترى لسانيات الأدب، يعد مفهوماً مركزياً وأساسياً في دراستها.

ويمكننا، بداية، لكي نقيم هذا التميز أن نقول في تعريف العامل إنه: «ذلك الذي يقوم بعمل يدل عليه الفعلX، أو أنه المجموعة الفعلية التي تتكون من فعل وموضوعه، وإنه ليجيب على السؤال الضمني: ماذا يفعل x، ف : x هو العامل أو هو فاعل الفعل»(٨).

ونلاحظ أن هذا التعريف في جزئه الأول، يقترب من مفهوم المسند إليه في النحو المدرسي، ويبتعد عنه في جزئه الثاني، فالمسند إليه في النحو المدرسي ليس موضوعاً لمضمون الجملة، ولكن ما يبرز في التركيب النوعي للجملة بوصفه فاعلاً للفعل، وإن النظر إليه على هذا الأساس ليذهب بنا إلى تفكيك بنائي وإعرابي للجملة، بحيث تكون الكلمة فيه هي محور العناية. وإن من شأن هذا أن يلغي العامل وأن يلغي تمثيله، فلا يكون والحال كذلك ذاتاً متصلة بموضوعها، أو موضوعاً لمضمون الجملة.

ولكي ندلل على ما نرى، نفرض أن لدينا جملة تتألف من العناصر «أ» و«ب» و«ج». وإذا تأملنا، وفقاً لمنظور التفكيك البنائي والإعرابي للنحو المدرسي، فسنجد أن كل عنصر من هذه العناصر يأخذ فيها وصفه الصرفي وتعينه بحسب النظام المورفولوجي للغة، ودوره النحوي بحسب التوالي اللفظي لنطق الجملة في هذه اللغة،

وبذلك، يمكننا أن نقول مثلاً إن العنصر «أ» هو الفعل، و«ب» هو الفاعل، و«ج» هو المفعول. فإن استقر هذا عندنا، فلا فرق بعد ذلك بين التقديم والتأخير، فإذا كان هذا هو المنظور، فإن العامل سيكون هو الفاعل الحقيقي للفعل وسيخلي مكانه للمسند إليه، فلا يصح لأي شيء سواه أن يكون فاعلاً، كما لا يصح لأي عامل أن يكون فاعلاً. وهكذا نرى أن هذا، ما كان يمكن أن يكون إلا لأن الفاعل في النحو المدرسي يمثل المسند إليه القاعدي للجملة ولا ينفتح على شيء آخر.

ألا وإن مثل هذا النظر ليتعارض مع الواقع الفعلي لما هي عليه السنن في كلام المتكلمين، فهو يرى أن الكلام يقف عند حدود الجملة، وأن الجملة بنية شكلية فقط. ولو كان الأمر غير ذلك، لرأى أن للجملة موضوعاً تحدده وظيفتها في الكلام. وبقول آخر إنه يغفل دور المكون الدلالي في الكلام، ذلك الدور الذي يجعل الجمل علامات دالة على موضوع، ويجعل الموضوع دالاً على مضمون يظهر فيه هدف الكلام والمتأثر به، سواء كان هذا المتأثر هو الفاعل أم لا.

وتبدو لنا هذه النقطة غاية في الأهمية، لأن النحو المدرسي، في تبنيه لمفهوم المسند إليه القاعدي، لم يرَ في علاقة الفعل مع بقية العناصر سوى المظهر الشكلي . ولذا فقد غاب عنه أمران: الأول، وهو أن موضوع الفعل يشكل البنية الدلالية للجملة. والثاني، وهو أن هذه البنية تمثل البنية التحتية للجملة. وأنها هي التي تحكم نظام بنيتها الفوقية، وتعطيها تفسيرها وتأويلها.

ويمكننا أن نمثل لذلك ببعض الأمثلة، وسنلاحظ من تفاوتها أن مشكل النحو المدرسي يكمن في أنه كان قد اتخذ من تسلسل الكلمات ، في البنية السطحية للجملة، معياراً قاعدياً، فكان النظم عنده بمنزلة توالي الألفاظ في النطق فقط. وليس الأمر كذلك، كما أشار الجرجاني إلى هذا حين قال:« ليس الغرض بنظم الكلمة أن توالت ألفاظها في النطق بل أن تناسقت دلالاتها وتلاقت معانيها، على الوجه الذي اقتضاه العقل»(٩). فقدم بهذا البنية الدلالية التحتية على البنية

السطحية وحكمها فيها، وأعاد، من ثَم، للغة عقلانيتها، ذلك لأنه كما هو ظاهر من قوله، جعلها حدوثاً دلالياً من حيث المنشئ ، وجعل النسق فيها مقتضيات المعبر عن إرادة الإنسان الحرة في إنشاء كلامه على النحو الذي يرى. وهذا رأي وجيه وعلمي بارز، وتأتي وجاهته من أنه تنتفي معه كل الحتميات وتسقط، بما فيها الحتميات اللغوية القائمة في الخلفيات النظرية للنحو المدرسي، والتي يكرسها مفهوم المسند إليه.

الأمثلة:

١- أكلَ الولدُ التفاحةَ.

٢ - تأسرُ الَرقةُ الرجلَ.

٣- اندفعَ الشابُ بمحبةٍ.

ونلاحظ أن الجملة الأولى تمثل النسق المعياري الذي يندمج فيه العامل بالفاعل، ولكنها تكشف مع ذلك عن فرق بين الذات (الولد) والموضوع (التفاحة). في حين نلاحظ أن الثانية والثالثة تختلفان في المعيارية عن الأولى . ففي الثانية، نرى أن الفاعل النحوي هو (الرقة)، والعامل هو (الرجل)، فالرجل هنا يمثل في وقت واحد موضوع الجملة وعاملها، أي الذات المتأثرة التي ينشغل الفعل بها، والسؤال الذي يطرح عادة إزاء هذه الجمل هو « ماذا يفعل الرجل؟» فتكون الإجابة « تأسره الرقة». وهكذا يتجاوز العامل في هذه الجملة الفاعل النحوي في إشغال الفعل، ويحكم ترتيبها ونسقها.

وأما الثالثة فتمثل نموذجاً آخر للعامل ، فالفعل «اندفع»، يتصل بالعامل «محبة» بوساطة أداة يمثلها حرف الجر. وإن من شأن هذا أن يحدد موضوع الجملة بهدفها. وإذ ذاك تصبح «المحبة» هي العامل الذي يحقق هذا الهدف بعيداً عن الفاعل النحوي الذي يبدو من منظور دلالي أنه المفعول به.

ألا وإن مثل هذه الملاحظات لتدفعنا لكي نجدد النظر في مفهوم العامل على ضوء

الدراسات اللسانية من جهة، وعلى موضوع لسانيات النص والرواية من جهة أخرى.

ب - العامل في الدراسات اللسانية

لقد درست اللسانيات المعاصرة« الفاعل» تحت مسميات مثل:"L'actant" و"L'zagent" . كما درسه جون لاينز في موضوع خصصه له باسم L' valence وذلك في كتابه «الدلاليات اللسانية»، وإذا كان مصطلح Lactant موجوداً في بعض الدراسات، فإن من درسه وأشاعه في الدراسات اللسانية، هو لوسيان تسنيير، وكان ذلك في كتابه الذي صدر في عام /١٩٥٩/ بعنوان «عناصر النحو البنيوي»، وقد تأثر به غريماس ، كما تأثر به غيره من العاملين في لسانيات النص وسيميولوجيا القصة والرواية، الا أن أول من استعمل المفهوم، من غير أن يستعمل المصطلح في تحليل النص الحكائي ونبه إليه، كان فلاديمير بروب، وذلك تحت اسم « البطل» وكان ذلك في بداية القرن، أو في الربع الأول منه على الأقل ، فأقبل عليه اللسانيون والسيميائيون، وزاوجوا بين طرحه والدراسات النصوصية الأكثر تقدماً.

وحري بنا أن نلاحظ ، في هذا الإطار، أن أهم دراسة قدمت عن العامل في التراث العربي، هي تلك التي قام بها عبدالقاهر الجرجاني في كتابه «العوامل المئة»، وإذا كان لهذه القضية شأن في هذا التراث، فإن المجال لايسمح هنا بالوقوف عليها. غير أن ذكرها يعد ضرورة.

ولكي لا تذهب بنا دراسة العامل كل مذهب نود أن نقف على دراسة جون لاينز، لنوجز رأيه في هذا الأمر:

١- العامل وتعريفه

يتبنى جون لاينز فى دراسته «تكافؤ العوامل- «La valence» مصطلح «Lagent» ولكي يبلغ هذا المصطلح عنده تمام معناه، فإنه يفرق بين الخواص التي تعزى إلى الكينونات، وبين المساهمات التي تقوم بها هذه الكينويات أو تؤديها، وهو إذ يفعل

ذلك، فإنه يركز اهتمامه على المساهمات، وإن هذا ليتجلى عنده واضحاً في قوله :« إن المهم بالنسبة إلينا أكثر هو أن نصف الحوادث والسيرورات التي يساهم فيها الأشخاص، والحيوان، والأشياء، وليس أن نصف مزاياهم الجوهرية أو العارضة »(١٠) . ويكمن السبب عنده في اننا إذا استللنا بعض الخواص مثلاً من الأمكنة التي توجد الكينونات فيها لنجعلها لها صفات، فإن هذا لن يمر في الاستخدام اليومي للغة من غير ليّ عنيف لعنقها كما يقال، إلا أنه يرى أن «جزءاً كبيراً مما يمكن أن نصفه بمصطلحات الخواص، سواء كانت هذه قارة أم كانت متصلة بالعلاقات، ليستطيع أن يوصف أيضاً بكلمات أكثر حركة لاحتوائها على مفهومات للفعل أو التفاعل المفترض ، وذلك انطلاقاً من الصفات المادية للكينونة أو للدورالذي تضطلع به في سياق ما»(١١).

وعند تأمل ما أفضى به حول هذا الأمر، سنجد أنه يركز على الحركة، والفعل، والتفاعل، ولكأن هذه المصطلحات وما تقوم عليه من مضامين، هي عنده الجسر الواصل إلى مفهوم العامل، ولذا، فهو يُفَعِّلُ الساكن في الخواص ليعطي الأشياء حركة. وما كان ذلك منه إلا سعياً لربط العامل بالحركة، والفعل ، والتفاعل.

ولعله من أجل ذلك، كان قد قال أيضاً: « إن من الخواص المادية لهذا الشيء أن يكون قاسياً، فإننا نعني أن هذا الشيء يقاوم الضغط، وكذلك قولنا إن هذا الشيء يوجد في هذا المكان أو ذاك، فإن هذا يشير الى أين يجب الذهاب، أو في أي اتجاه يجب إرسال النظر لكي نحظى، أو لكي نجد الشيء المقصود»(١٢).

وبعد هذا التقديم الذي يستند فيه أيضاً إلى أبحاث قام بها بياجيه عن آليات اكتساب الطفل للغة، يخلص إلى تعريف للعامل يقول فيه: «إن العامل، من حيث البداية، هو كل كينونة قادرة على أداء عمل يتم تنفيذه على كينونات أخرى، ويؤدي إلى تغيير في خواصها أو مواقفها، ألا وإن الكائن ليعد حياً، إذا كان يستطيع أن يتحرك من غير أن يتدخل عامل خارجي» (١٣).

ونستخلص من هذا التعريف أن العامل يوصف بالحياة إذا كان قادراً على الحركة ومؤثراً، وذلك بغض النظر عن نوعية هذا العامل وخواصه الأساسية. وبهذا يكون للعامل قدرة على الحركة، والتأثير، والفعل، والتفاعل، ودلالة على الحياة أيضا. وإذا كان هو كذلك، فلقد نعلم أهميته في الرواية.

٢- العامل ودوائر اشتغاله

لا بد، حين الحديث عن العامل، من تحديد إطار مفاهيمي ينتظم رؤيتنا للعالم، فيكون إدراكنا له واضحاً ، كما أنه لا بد من هذا الإطار لكي يساهم في استخدام نوع من المصطلحات، تساعد على وصف رؤيتنا للعالم المادي وتعيين إدراكنا له، وإنه لمن غير ذلك، لن نستطيع أن نقف على الحالات من جهة، ولا على الحوادث، والسيرورات، والأفعال من جهة أخرى.

ولقد تنبه جون لاينز إلى أهمية هذا الأمر فقال: « إن الإطار المفاهيمي الذي ننظم في داخله إدراكنا للعالم المادي ونصفه فيه، لا يسمح لنا، بغض النظر عن لغتنا، أن نتحقق من حالات الأشياء الطويلة الأجل فقط، ولكنه يسمح لنا أيضا أن نتحقق من الحوادث، والسيرورات، والأفعال »(١٤).

ولكي يصل جون لاينز إلى مرتبة الوصف في إطار مفاهيمي، فقد سعى إلى استخدام نوعين من المصطلحات ليغطي بهما جانبين من جوانب رؤيتنا للعالم وإدراكه، أما الأول، فهو«الوضع الثابت situation statique» وأما الثاني ، فهو «الوضع الدينامي أو الفعّال- «Situation dynamique». ولقد أراد بالأول أن يغطي مفهوم «الحالات- ». كما أراد ان يغطي بالثاني مفاهيم «الحوادث»، و«السيرورات» و«الأفعال». ولقد عنى بمصطلح «الوضع الثابت» «حالة الأشياء أو الحالة فقط»، والتي يكون من سماتها «أن توجد لا أن تحدث، وأن تكون متجانسة، ومطردة، وقارة، وذلك على امتداد زمنها كله».

وأما ما عناه بمصطلح «الوضع الدينامي»، فيقوم على عكس الأول، ويمثل «شيئاً

يحدث(يعيش، وله مكان): ويمكنه أن يكون وقتياً، كما يمكنه أن يكون زمناً مستمراً. وهو لن يكون بالضرورة متجانساً أو مطرداً، ولكنه يستطيع أن يتجلى في دوائر زمنية مختلفة، ويستطيع أخيراً، وهذه هي سمته الأكثر أهمية، أن يكون أو أن لا يكون تحت رقابة العامل»(١٥).

ويقف جون لاينز بعد ذلك على مصطلح «الوضع الدينامي» ليبين كيفيات تحوله الى سيرورة، وإلى حادث، وإلى أداء فعلي. ويرى أنه «إذا كان للوضع الدينامي امتداد في الزمن، فيعد سيرورة. وإذا كان وقتياً فهو حدث. وإذا كان تحت رقابة العامل، فهو فعل»(١٦).

وإذا تأملنا، فسنجد أن خضوع الوضع الدينامي للعامل، نتج عنه أمور ثلاثة:

- يتحدد الفعل.
- وتصبح السيرورة نشاطاً.
- ويتحول الحدث إلى أداء فعلي.

وهكذا نرى أن هذه التحولات التي ينجزها دخول العامل، لتُعد أمراً هاماً، وإن هذه الأهمية لتأتي من كونها تقودنا أخيراً، عبر هذه التحولات، إلى مفهوم العاملية من جهة، وإلى تحديد دوائر اشتغال العامل من جهة أخرى.

ولكي يصبح الأمر واضحا، فإن جون لاينز يرى أن المثل النموذجي لتجلي مفهوم العاملية إنما يكون في تصور «كينونة حية هي (X) . وإن هذه الكينونة لتجعل مسؤوليتها التزاماً إذ تستخدم قصداً قوتها الذاتية أو طاقتها لكي تنتج حدثاً أو لكي تبدأ سيرورةً (١٧)، وأما المثل النموذجي للحدث أو للسيرورة اللذين يساهم العامل فيهما بوضوح، فيراه جون لاينز في « الحالة التي ينتج عنها تغير في الشرط المادي لـ (x) ، أو في موقفه، أو في الشرط المادي لكينونة أخرى ممثلة في (y) ، أو في موقفها»(١٨).

ج - العامل والرواية

١- لسانيات الجملة ولسانيات النص

إن أثر اللسانيات واضح في دراسة العامل، فهو يعد مصطلحا لسانيا بالدرجة الأولى، وقام بنقله بعض الباحثين إلى ميدان الدرس الروائي. وقد لمسنا هذا الاثر، على الأقل هنا، في الدراسة التي قدمها جون لاينز، وقد كان بالإمكان تقديم دراسة تسنيير التي أشرنا اليها فيما تقدم في الأعلى. فهو أسبق من لاينز في دراسة العامل.

ولكن اللسانيات لارتباط نظامها بنظام الجملة من جهة، وبالمتكلم بوصفه منتجا للكلام من جهة أخرى، لا تستطيع أن تدخل إلى عالم الرواية إلا إذا غادرت ما هي عليه إلى ما يسمى «لسانيات النص». ولقد تم هذا بالفعل. فتجاوزت اللسانيات حدود الجملة والشخص الى الكلام والنص. وإذا كنا غير معنيين هنا أن نذكر تاريخ هذا التطور، فإننا مع ذلك نستطيع أن نقف على نقطتين ترسمان الفارق بين المنظورين اللسانيين:

- تعد الجملة في اللسانيات وحدة لغوية تامة حاملة لمعناها ومبناها. ولذا ينظر إليها بوصفها وحدة مستقلة بذاتها. ويتطابق في هذا الإطار حضور الشخص مع نظام البنية الجملي. فهو إما فاعل وإما مفعول به. والنحو الذي يقرأ نظام البنية هو الذي يقرر ذلك.

ولكن الجملة في لسانيات النص تكف عن أن تكون كذلك. لأنها إنما تمثل في النص نسقا فرعيا أو ثانويا في نسق أكبر يمثله النص نفسه. فما بدا فاعلا في لسانيات الجملة، قد يبدو مفعولا به دلاليا في لسانيات النص.

ثم أن الجملة إذا كانت تركيبية بطبيعة تكوينها، فإن النص تركيبي بطبيعة تكوينه هو أيضا. غير أن الفارق بينهما يظهر في شيئين: الأول، هو ان التركيب الجملي تركيب بسيط، في حين أن التركيب في النص معقد، وهذا اختلاف في الدرجة. ذلك لأن الجملة تتعامل مع الكلمات، في حين يتعامل النص مع الجمل والعبارات

والفقرات والفصول، وما إلى ذلك من طرق التقسيم النوعي. الثاني، وهو أن الجملة إما هي حاصل مكوناتها ونظام العلاقات الذي يربط بين هذه المكونات وإن هذا النظام ليستطيع ان يكون في وجوده سابقا على وجود الجملة نفسها. ولذا، فهو يعد من هذا المنظور بنية معيارية. في حين نجد أن الحال ليست كذلك بالنسبة الى النص عموما، والنص الروائي خصوصا. فالنص يتعدى أجزاءه التي هي الجمل،والعبارات إلى آخره، إلى سلوك نوعي غير معلوم بشكل مسبق، وينتهجه في اثناء مساره التكويني والتطوري، ولقد يعني هذا أن نظام النص نظام يقوم في الآنية النصية، وأن وجوده يقرأ بشكل لاحق لوجود النص. ألا وإن هذا المسار في إنشاء النص لنظامه، واحداثه وإبداعه ليترك آثارا دلالية على:

١- مكوناته، فيعدلها.

٢- وعلى العلاقات بين الجمل سببا، وشرطا وجزاء، وتقديما وتأخيرا ووصلا وفصلا، وتبعية إلى آخره.

٣- وعلى نفسه ايضا. لأن النص إذ يقيم علاقة مرجعية مع المحيط الثقافي، والاجتماعي، والحضاري الذي يوجد فيه، يقيم هذه العلاقة مع أنظمة يحولها مما هي عليه الى سياق لغوي يقوله بقصد مخصوص، ونحو مخصوص، وإرادة تعبيرية مخصوصة، ليموضع فيه دلالة مخصوصة.

- إن لسانيات النص عموما والنص الروائي خصوصا، لا تقيم أصولها على أساس النحو الشكلاني والمعياري كما اشرنا، وكما هي الحال في القواعد المدرسية والتعليمية. ولكنها تقيمها على أساس الدلالة وما تشكله من معنى في تراكيب لغوية محدودة القواعد ومطلوبة بذاتها. وإنها بهذا لتحرر النص من الشخص ليكون المعنى فيه هو المحتمل الذي ينتجه تركيبه وينتج تركيبه في الوقت نفسه. وليس هذا فقط، ولكنها إذ تعتمد الدلالة أساسا لها، فإنها تخرج الكلام من إطار الجملة ونظامها النحوي إلى إطار أوسع تصير الدلالة فيه هي الشخصية الوحيدة، في النص وأس النظام الذي يقوم عليه.

وبقول آخر، فإنها تجعل النظر يتجه إلى النص، وليس إلى الجملة، بوصفه كينونة مستقلة، لها تميزها وفرادتها. كما أنها تجعل النظر يتجه إلى العامل فيه، ليس بوصفه فاعلا أو مسندا إليه نحويا، ولكن بوصفه مفهوما دلاليا، وعلامة لغوية، وفعالية كلامية بها ينهض النص الروائي، وبها يكون ذات نفسه.

وإذا كان ذلك كذلك، فيمكننا أن نقول في تعريفه: إن العامل، في النص الروائي، انتاج دلالي للشروط الداخلية لهذا النص، وإن دوره ليتجلى في الدلالة على موجود، تنتجه هذه الشروط من جهة، وعلى ترابط بنائي يحول هذا الموجود إلى كينونات سردية وقصصية، ويعطيها مسوغ حدوثها كلاما، ومنطقا، ووظيفة من جهة أخرى.

وبهذا يكون الوقوف عليه في الرواية، من الأمور المحايثة لنص الرواية نفسه. وإذا كان ذلك كذلك، فإنه يعد من هذا المنظور عنصرا علاميا، ورابطا بنائيا في الآن ذاته. ولهذا، فإن التحليل ليذهب به نحو العمل الوظيفي لدلالة النص الروائي، وكيفيات انبنائه. وهذا ما سنحاول أن نقف عليه عند غريماس.

٢- غريماس والعامل (١٩)

لقد حدد غريماس، في دراسته للرواية ثلاث علاقات ضمنها ستة عوامل، بحيث يظهر مع كل نوع من أنواع العلاقة عاملان، وسنعرض فيما يلي هذه العلاقات، والعوامل المتضمنة فيها:

أ- علاقة الرغبة:

تجسد علاقة الرغبة واحدا من الأنظمة الرئيسة التي تقوم عليها بنية الرواية. فهي تكشف من جهة عن بعض عناصر البنية، كما تكشف من جهة أخرى عن نوعية العلاقة القائمة بين هذه العناصر. وبما أن الرواية كائن كلامي، فإننا نجدنا هنا نستطيع أن نتكلم على أمرين: الأول، ونتناول فيه العناصر ذاتها، الثاني، ونتناول فيه

العبارات التي تجلت هذه العناصر فيها:

١- العناصر:

لكي تكون هناك بنية، لابد من وجود شيئين:

١- عناصر.

٢- وعلاقات ناظمة تحكم ارتباط هذه العناصر.

أما العناصر فتسمى العوامل، وان هذه العوامل لا تحدد نفسها، ولكن تحددها نوعية العلاقة القائمة بينها، ولقد رأى غريماس أن علاقة الرغبة تتضمن نوعين من العوامل: العامل الأول، وهو الذات، العامل الثاني، وهو الموضوع، والربط الذي تقيمه علاقة الرغبة بين العامل الذات والعامل الموضوع يتمثل في القيمة، فالموضوع الذي هو محمول الرغبة، ما كان ليعني للذات شيئا لو لم يكن متضمنا لـ «قيمة».

وهكذا نرى أن علاقة الرغبة في البنية الروائية، تتطلب نوعين من العوامل، وتجعل من القيمة رابطا بينهما.

٢- العبارات:

تنقسم العبارات إلى قسمين:

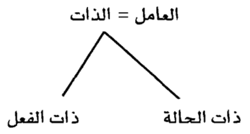
- عبارات الحالة.

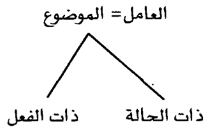
- عبارات الفعل.

وتأخذ الذات، بناء على تقسيم العبارات هذا، مسمى لها، فهي مع النوع الأول من العبارات، تسمى «ذات الحالة»، وهي مع النوع الثاني من العبارات، تسى «ذات الفعل».

وإذا كانت هذه هي الترسيمة التي وصفها غريماس ووقف عليها، فذلك لأنه استقاها في الواقع من لسانيات الجملة. ألا وإنه يمكن للمرء أن يطورها لتتناسب مع لسانيات النص في قراءتها للرواية. وإذ ذاك ستكون على نحو موسع، وبيان ذلك كما يلي:

لدينا العامل الذات، ولدينا العامل الموضوع. وبناء على تقسيم العبارات إلى عبارات «ذات الحالة» وأخرى «ذات الفعل»، فإن العامل الذات سيكون ممثلا بـ «ذات الحالة» لعبارات الحالة، وبـ «ذات الفعل» لعبارات الفعل، وكذلك، فإن العامل الموضوع، سيأخذ التوزيع نفسه، وسيكون ممثلا بـ «ذات الحالة» لعبارات الحالة، وبـ «ذات الفعل» لعبارات الفعل. ويمكن تصوير هذا في الرسم التالي:





وما كان هذا هكذا إلا لأن العوامل في النص تتكافأ، وهي إذ تكون كذلك، فانها على امتداد فسحة الرواية زمانا ومكانا لتتبادل ظهورا في العبارات. وإنه لولا ذلك لما رصدت الرواية موقفا، ولما وضع كل من العاملين الواحد إزاء الآخر، حتى لكأن الواحد منهما يمثل حاجة وجود بالنسبة إلى الآخر، فهو يستدعيه وهو به يكون.

وبما ان الذات تمثل نمطين من الوجود: وجود ذات الحالة ووجود ذات الفعل، فإن ذات العامل لتقف من عامل الموضوع واحدا من موقفين: فهي اما تريده وترغب فيه،

وهذا يدفعها إلى الاتصال به، أو على العكس من ذلك ترفضه وتريد الخلاص منه، وهذا يدفعها إلى الانفصال عنه، وفي المقابل، فإن لذات عامل الموضوع موقفا إما يماثل بالتطابق موقف ذات العامل، وإما بالتضاد يترتب عليه.

ولقد قلنا إن الذات لتبرز في عبارات الحالة وعبارات ذات الفعل، سواء كانت هذه الذات هي ذات العامل أم كانت هي ذات عامل الموضوع. والجدير بالذكر في هذا الإطار، هو أن هاتين الذاتين ليستا في كل الروايات سواء، فهما قد لا تظهران على هذا التباين جلاء، وعلى هذا الانفصال وضوحا، وعلى هذا الانقسام حضورا في الموقف ومشاهدة وعيانا. ذلك أنهما قد تتماهيان احيانا، فنكون عندئذ أمام شخصية واحدة ، كما يمكن أن تبقيا متميزين في روايات أخرى، ونكون عندئذ أمام شخصيتين. وهذه الشخصيات، سواء كانت شخصيات ذات الحالة أم شخصيات ذات الفعل، هي ما يسميه غريماس «الممثلون».

ب- علاقة التواصل

صحيح أن العامل يظهر ممثلا في نوعين من العبارات: عبارات ذات الحالة وعبارات ذات الفعل، وذلك على نحو ما رأينا، إلا أن الرواية من حيث هي كلام على كلام، تبدأ بعبارات الحالة، وإنها إذ تبدأ كذلك، لتدل بما تستخدم من عبارات على نوع المعاناة التي تكابدها ذات الحالة.

ومن هنا، فان بداية كل رواية لتعد المشهد الذي يختزل الرواية كلها ويوجزها، أو يكشف عن طبيعتها ويمهد لحصول عبارات ذات الفعل فيها. والرواية إذ تنهض بنفهسا حركة ومسارا، مع ما في العبارات من أنواع العوامل، تيسر السبيل لنشوء علاقة جديدة، غير علاقة الرغبة ولكنها غير منفصلة عنها في الوقت نفسه، هذه العلاقة هي علاقة التواصل.

تعد علاقة التواصل، في البرنامج السردي الذي رسمه غريماس، ثانية العلاقات. ولكي نتكلم على هذه العلاقة، يجب أن نقف على أمرين:

١- تنشأ علاقة التواصل برغبة، مشتركة أو غير مشتركة، لتبادل معلومات، تحملها اللغة بين اثنين. وإذا كان هدف العلاقة هو التبادل، فإن مهمة اللغة في هذا التبادل هي إحداث الفهم وتعزيزه وتأكيده. ولكي يكون ذلك كذلك، فإن علاقة التواصل تفترض فيها وجود نوعين من العوامل، هما: «المرسل» و«المرسل إليه» أما المرسل، فيمثل الدافع أو المحفز بالنسبة إلى العامل القائم في «ذات الحالة». وإما المرسل إليه، فهو الذي تتحقق الرغبة عنده.

ونجد، بناء على هذا التصور، أن العامل يكون مع المرسل في وضع «ذات الحالة» بداية، في حين يكون إزاء المرسل إليه في وضع «ذات الفعل». وإذا كانت العبارات تتغير بعد ذلك بين العامل الذات والعامل الموضوع، فهذا يحدث تأكيدا للتواصل المستند ضرورة إلى الرباط الذي يجب أن يقوم بين الذات والموضوع، تحقيقا للقيمة، وتنفيذا لعلاقة الرغبة.

وهكذا يبدو أن المرسل بوصفه عاملا هو الذي يولّد عند العامل الممثَّل في ذات الحالة رغبة ويدفعه لتنفيذها. ولذا فهو ينتقل من عامل قائم في ذات الحالة إلى عامل قائم في ذات الفعل، ويكون دور المرسل إليه هو الحكم على العامل الممثَّل في ذات الفعل بعد أن انتقل من ذات الحالة ومّر باختبارات عدَّة، بأنه قد أدى ما ينبغي عليه أن يؤديه على الوجه الأمثل والأتم.

٢- كما لاحظنا أن العوامل في علاقة الرغبة، تستطيع أن تكون مستقلة أو تستطيع ان تتماهى، فإن العوامل في علاقة التواصل لتستطيع هي أيضا أن تكون كذلك. وهذا أمر يتعلق بطبيعة الرواية.

ولكن إلى جانب هذا، يجب أن نلاحظ أن توزيع الأدوار بين المرسل والمرسل إليه إنما كان بسبب العامل الماثل في كل منهما، وليس بسبب المسند أو نوعية المعلومات التي تقوم اللغة بنقلها بين الاثنين والكشف عنها. فالعامل في المرسل والعامل في المرسل إليه قد يكون واحدا، ولكن هذا العامل يقوم بتمييز الأدوار لغرض دلالي في الرواية نفسها.

ج- علاقة الصراع:

تبدو علاقة الرغبة دافعة لعلاقة التواصل وحاضَّة عليها. ولكن هاتين العلاقتين معا لن تكتملا إنجازا ما لم تتخذا في علاقة الصراع موقعا ومتكأ. ولذا يبدو الصراع في الرواية تحقيقا لهاتين العلاقتين من جانب، ومنعا لهما من جانب آخر، فالذات تسعى، والموضوع يمتنع، وان هذا التواشج في العلاقات، وهذا التباين في المواقف، هو ما يعبر عنه بعلاقة الصراع.

ولكن الذات والموضوع لا ينفردان بهذه العلاقة، فهناك إلى جانب الذات، يكون المساعد. وإنه ليقف معاوناً ومسانداً لكي تبلغ الذات مرامها وتحقق بغيتها ويقف المعارض فى الجانب الآخر، وإنه ليعمل على ثني الذات عن عزمها، ويساهم فى الحيلولة دون بلوغها مرامها وتحقيقها بغيتها.

وكما أشرنا سابقاً إلى إمكان تماهي العاملين فى كل علاقة، فإن هذا يمكن أن يكون هنا كذلك. وهكذا، فإنه بظهور هذين العاملين، منفصلين أو مندمجين، تكتمل العوامل الستة فى نموذج غريماس.

الخاتمة:

نود فى خاتمة هذا المطاف أن نشير إلى نقطتين أساسيتين تتعلقان بالتحليل الوظيفي للشخصيات. هاتان النقطتان، كان جان ماري شايفير قد أثارهما، ويمكننا أن نوجزهما كما يلي:

١- يركز التحليل الوظيفي اهتمامه على النسق الذي توجد فيه الشخصيات وليس على الشخصيات ذاتها، فالشخصية ليست بكائنها، ولكن بما تؤديه من وظيفة داخل النسق الروائي. وبقول آخر إنها عنصر وعلاقة، ولذا، فإن «القصة من هذا المنظور، لا تقف بنفسها عند حدود تفاعل الشخصية مع العالم غير الإنساني، ولكنها تتقدم من خلال عمل الأدوار والعوامل. فهؤلاء يلتزمون ذواتٍ.. من التعارض، والتعاون، إلى آخره»(٢٠).

٢- «يستطيع التحليل الوظيفي، إذ يفكك الشخصيات ويحيلها إلى أدوار وعوامل، أن يفصح عن استخدامه لمفاهيم التكافؤ أو التعارض، وهذه أمور تظل غير مدركة ما دمنا نقتصر على مستوى الشخصية بوصفها الوحدة الدنيا: نحن نعلم أن الأدوار (وليكن دور المساعد مثلاً) تستطيع أن تتوزع على عدد من الشخصيات، أو تستطيع أن تنتقل من شخصية إلى أخرى أثناء مجرى القصة»(٢١).

تعزّز هاتين النقطتين، فى رأينا، (بالإضافة إلى العرض التحليلي الذى قدمناه عن الحوافز، والوظائف، والعوامل) الفرضية التي انطلقنا منها فى النظر إلى الرواية بوصفها كائناً لغوياً.. وهذا ما يسوّغ التعامل معها نسقاً، ونظاماً خاصاً لا يقبل إلا نظامه، شأنها فى ذلك شأن اللغة التي ابتدعت كائنها.

المراجع:

1- R.Galison/D.Coste: Dictionnaire de didactique des Langues.
Ed,Hachette. Paris.1976.P360.

٢- المرجع السابق والصفحة ذاتها.

٣- المرجع السابق ص٣٦١.

4- V.Propp: Morphologie du conte.Tra,Fr,Margue rite Derrida.
Ed, Seuil. Paris.1970.P.P28-29

٥- منذر عياشي: اللسانيات والدلالة. مركز الإنماء الحضاري. حلب (١٩٩٦) ص١٢٢.

٦- المرجع السابق ص١٣٦.

٧- المرجع السابق ص١٣٦.

8- Dictionnaire de Linguistique. Ed, Larousse. Paris 1973. P8.

٩- عبدالقاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. تحقيق: محمود محمد شاكر - مكتبة الخانجي - القاهرة - تاريخ. ط٢ ١٩٨٩ ص(٤٩-٥٠).

10-John Lyons: Semantique Linquistique. Tra,Fr, J.Durand et D. Boulonnais.
Ed,Larousse Paris.. 1980. P115

١١- المرجع السابق والصفحة نفسها.

١٢- المرجع السابق والصفحة ذاتها.

١٣- المرجع السابق ص ١١٦.

١٤- المرجع السابق ص١١٦.

١٥- المرجع السابق ص١١٦.

١٦- المرجع السابق ص١١٦ - ١١٧.

١٧- المرجع السابق ص١١٧.

١٨- المرجع السابق ص١١٧.

19-A J.Greimas:Sema..ntique structurale: recherche et methoole. Ed,Larousse.Paris. 1966.P.P172

20-Jean Marie Schaeffer: Nouveau dictionnaire encyclopedique des science du langage.E d,Seuil.Paris.1995.P625.

٢١- المرجع السابق والصفحة ذاتها.



المتكلم في حيز المتكلم
التخييل في حيز التخييل

نظرة نقدية في قصص فهد الدويري

د. ابراهيم عبدالله غلوم*

حين نطالع في قصص فهد الدويري تنتابنا دهشة مصدرها اصرار هذا الكاتب على ان ما يرويه من قصص وحكايات انما يرجع الى صميم الواقع والحياة فهناك ما يزيد عن نصف عدد قصص هذا الكاتب لا يخلو متنها القصصي من الاشارة الى الواقع والحياة والى ان هناك متكلم (أنا) ينفي بقوة أن تكون أحداث القصة مجرد إيهام أو لعبة أو مجرد حكاية وأخبار مستمدة من الخيال.. وقد تراءى لي ذلك - في بدء الأمر - عفوياً يصدر من كاتب يصر اصرارا قويا على الولاء للواقع والعودة اليه بوصفه مصدراً ملهماً لقصصه وابداعه (انظر كتاب القصة القصيرة في الخليج العربي ١٩٨١، الذى ترد فيه ملاحظات كثيرة عن فهد الدويري) (١). ولكن حقيقة الامر تبدو أدق وأعمق مما تراءى لي.. لقد كان من السهل ربط تلك الاشارات المتكررة والتي سأورد أمثلة لها فيما سيأتي بفكرة الحجاج مع الواقع ببراهين من الواقع، والتعويل على الأخذ بالمتحقق (التاريخي) بوصفه حجة أمام أمثلة التخلف التي أذهلت جيل الدويري في مرحلة الاربعينيات والخمسينيات وجعلتهم يبحثون في صميم الواقع عن حركية جديدة يمكن أن يدمروا بواسطتها صورة التخلف. وهذه

* *استاذ النقد والادب الحديث، جامعة البحرين*



حيلة «تنويرية» حققها شعراء الرومانسية خاصة مع الارتفاع بصوت الواقع المتخلف والايقاظ بمظاهره الجاثية على العقول والبعث بأضداده المترائية مثالا أو حلماً أو مستقبلاً.

هذه نظرة تاريخية سأتجاوز حدود الأخذ بها لانها استنفدت غايتها ولم تكشف لي ـ على الاقل ـ عن التفسير المقنع لكيفية انبناء قصص الدويري أو انقسامها بين بنيتين سرديتين: متكلم يصرّ بوضوح على الحضور والمثول المستمر أمام جميع مستويات تشكل الحدث/ الشخصية وغائب يتستر بحياء مكتوم وراء تشكلات وتفاصيل الحياة التي يتدفق بها الحدث/ الشخصية. بإمكاننا اليوم أن نعيد طرح اسئلة جديدة أمام قصص الدويري خاصة بعد أن عثرت له على قصة جديدة تعيد النظر في صيغة البدايات القصصية التي تحدثنا عنها مراراً ونحن نؤرخ للقصة في الكويت والخليج (أنظر قصة بين العدمين المنشورة مع الدراسة(٢). وبامكاننا أن نستبدل زاوية النظر الى جميع كتاب البدايات القصصية وعلى رأسهم فهد الدويري عملا بالشرط الذي تفرضه احتمالات القراءة وتراكماتها وتأويلاتها القادرة ـ دون شك ـ على أن تجعل من النص ـ أياً كان شأنه ـ واحدا فقط من نسل تقاليد سردية قد نجهل كيفية انبنائها على وجه الدقة ولكننا نملك حرية ردِّها الى نسق ثقافي محدد. نفترض له صيغة أساسية وهي أن التقاليد الثقافية في مجتمع الخليج خلال عقود النصف الاول من الألفية الثانية إنما تكرس الهوة العميقة بين التخييل والواقع، وقد استقر ذلك في الوعي الى درجة أنه انتقل الى بواكير الأعمال الرومانسية في الشعر والقصة.. وهناك أمثلة من كتابات خالد الفرج وابراهيم العريض تشير الى مناخات لا صلة لها بالواقع اليومي، او بطبيعة الحياة في مجتمع ينتمي الى البحر والبداوة والصحراء، ودوننا قراءة قصائد ديواني «شموع» و«الذكرى» للعريِّض.. أو قصة «منيرة» لخالد الفرج.. حيث سنجد الغابات والانهار ـ والجبال والاودية والعالم الموحش.. وكلها مفردات تلتقي مباشرة مع ما يفرغه الخطاب الحكائي الشعبي أو الشفوي من مفردات تلفظ مناخات لا صلة لها بالواقع من حيث هو زمن واشياء

وأماكن وشخصيات وموجودات.. وقلما انجزت المرويات الشفوية في منطقة الخليج العربي - مثلا - ملفوظاً يتصل بالبحر والبداوة.. مما يعني أنَّ تقاليد الثقافة السردية في هذا المجتمع تحتفظ بموقف يفصل فيه فصلا بيِّناً بين التخييل والواقع.. ومن أجل ذلك اقترنت تقاليد القص بالمتعة والتسلية وقضاء الوقت وابتعدت عن الفكر والواقع والحياة.. كما أنها من أجل ذلك استوعبت - وبقوة - مضامين قصص الحب والغرام والفروسية التي لا تجد في واقع الحياة قبولاً تاماً واقراراً نهائيا وخاصة منذ العصور المتأخرة التي تلقت عبر الثقافة الشفوية حكايات الحب والفروسية على أنها ضرب من الخيال المحض (اساطير وملاحم) كما هو في أمثلة سيف بن ذي يزن وبطولات عنترة وقيس وليلى والزير سالم وأبي زيد الهلالي وغيرها.

ستضع قصص فهد الدويري تقاليدالفصل المطلق بين التخييل والواقع موضع مناقشة، وستفعل ذلك ليس على مستوى القصة بوصفها مدلولاً سردياً وانما على مستوى الخطاب أو الحكاية بوصفها دالاً أو منطوقاً أو نصاً سردياً حسب تعبير جينيت(٣). ترى ماذا يريد الدويري أن يحسم عبر مناقشة واستبار مسألة العلاقة بين التخييل والواقع.. هل يسعى الى حسم النظر في تقاليد سردية محددة؟ أم يسعى الى حسم النظر في تقاليد اجتماعية لها سطوتها الخاصة؟ أم يسعى الى أن يلبس هذه بتلك؟ ويجعل من الكيفية التي يكون عليها تشكُّل السرد القصصي صيغة في الاحتجاج وطريقة في بناء عقل التنوير؟

سأحاول اختبار مثل هذه الاسئلة وغيرها من خلال اختيار التشكيلات السردية في نمط من الخطاب الذي اعتمدته اغلب قصص فهد الدويري وهو نمط المتكلم الموازي. وتكاد قصص الدويري أن تشمل في معظمها هذا النمط.. فما هي فروق الحسم التي يركن اليها الدويري عبر تقاليد السرد بضمير المتكلم الموازي؟ هل هناك فروق أساسية ومتجذرة في الواقع والرؤية؟ أم أنها فروق عابرة ويمكن الانتقال من زاوية منها الى الاخرى دونما حسم يذكر لأية مفارقات تتصل بمسألة العلاقة بين التخييل والواقع؟؟؟

ـ ضمير المتكلم الموازي..
شاهد أمام الهوة بين التخييل والواقع

المتكلم الموازي الذي نعنيه هو شخصية تخترق المسافة الفاصلة بين المتكلم المؤلف والمتلقي. إنه يتموضع بينهما بوصفه الشاهد الأول والأخير على جملة ما يحدث للشخصية أو بوصفة الشريك الأوحد مع المؤلف في العلم بجملة ما يحدث.. وربما جملة ما سيحدث أيضا.. وقد لجأ فهد الدويري في معظم قصصه القصيرة الى هذا المتكلم واعتدَّ به كثيرا في تحديد المنظور واطلاق وجهة النظر السردية. ومن القصص التي سنتوقف في النظر اليها ضمن هذا النمط من السرد: «فرصة ضاعت»، و«ظلام»، و«الزوجة الثانية»، و«صانع المتاعب»، و«من الواقع»، و«رسالة»، و«المهندس»، و«يرثون حياً»، و«صك الكرامة»، و«ارادة الله»، و«بين العدمين». وقد يتفاوت حضور المتكلم الموازي في تلك القصص من حيث المسافة الفاصلة بينه وبين المتلقي أو من حيث حجم الدور الذي يلعبه خارج نظام الوقائع الأساسية (القصة داخل القصة) لكنه في كل الاحوال ينبئ عن تعلق فهد الدويري المباشر بالتقاليد السردية التي يفرضها وجود متكلم متخيَّل داخل متكلم، وهي التقاليد التي تمتد لها رقعة واسعة في التراث العربي لدرجة أن الدويري يجد نفسه من خلالها موصولا بواقع أو بحياة يسبر منها صدق التخييل أو العكس صحيح أيضا.. أي أنه يجد في المتكلم داخل حيِّز المتكلم تخييلاً يستبر منه حدود المسافة الفاصلة وربما حدود اللا مسافة بين التخييل والواقع.

ولعل الصياغة الاقرب الى روح قصص الدويري هنا أنه حين يُدخل المتكلم في حيز المتكلم الموازي إنما يقيم أمامنا شاهداً «واقعياً» على أن التخييل لحمة حيّة من الواقع. فالمتكلم الواقعي مدخل دائم وبؤرة متمركزة في قصص الدويري للانفتاح على حيوية التخييل، وهذه صيغة ضمنت للدويري معاني لا حصر لها

تنسجم جميعها مع ظرفه التاريخي ونسق الدور الثقافي الذي خرج منه في الأربعينيات والخمسينيات. فهو يؤكد ولاءه الواقعي وهو يستبر حدود ولاء التخييلي للواقعي، وهو يحدد نطاق الموقف من الواقعي عبر نطاق أكثر منه دهشة وغرابة، وأعني نطاق التخييل، وهو فوق ذلك كله يحسم مسألة العلاقة بين التخييل والواقع عبر تقاليد سردية تمتد جذورها في التراث الشفوي والمكتوب في آن واحد.

في قصة «فرصة ضاعت» (كاظمة، نوفمبر ١٩٤٨) سنجد المتكلم الواقع في حيز المسافة بين المؤلف والمتلقي يبدأ الحكاية /الخطاب / النص/ النطق بثلاث فقرات هامة في تحديد المسافة.. وفي ربط المسافة بين المتكلم والمتكلم الموازي.. وفي تحديد مركزية وجهة النظر وما إذا كانت تنتمي الى حيِّز الواقعي أو تنتمي الى حيِّز التخييلي.

الفقرة الاولى:

«كنت عصر يوم أجلس مع صديقي (ج) في دكان صديق لنا. إذ مرَّ بنا شاب مقطوع الساق ذو رجل خشبية، خلَق الثياب زريء الهيئة في الثلاثين من عمره. ولما حاذانا ألقى التحية في عجلة ثم ابتعد عنا فمال إليّ صديقي (ج) وقال»:

الفقرة الثانية:

«إنْ كنت تريد إنْ ترى آية خيانة الأيام وغدر الليالي فانظر الى هذا الشاب واستعذ بالله من جور الزمان وعادات الدهر، وليس هذا فحسب.. أفلا تذكر يوما حدثتك فيه عن جناية الآباء على أبنائهم وكيف أثبتُّ لك حينذاك على أن اكثر المصائب المؤلمة التي تصاب بها الأسر الكبيرة في هذا البلد إنما هي في الواقع نتائج سيئة لافتراضات حسنة افترضها الآباء في طرق تنشئة ابنائهم.. فجاءت بالعكس».

الفقرة الثالثة:

« هذا الشاب الفقير الكسيح هو سعد بن الحاج علي الراعي. والراعي اسم أسرة كبيرة كانت مشهورة بالثراء والجاه قبل سنين وكان سعد يتيم الام (الى آخر النص)»(٤).

تكشف الفقرة الاولى عن زمن نطق القصة، بما يعني أنه زمن يختلف عن زمن حدوثها بالطبع.. والقصة في «فرصة ضاعت» لها حيِّزان.. الأول: حيِّز يقع خارج الوقائع المشتبكة بين التخييل والواقع والذي تعبر عنه الفقرة الأولى بأنه حدث يجري في عصر يوم بين صديقين، عند دكان، حيث يمرُّ عليهما الشاب المقطوع الساق في الثلاثين من عمره ويلقي التحية ثم يمضي، وحين يبتعد يبدأ نطق المتكلم الموازي الذي نعنيه.. والحيِّز الثاني يبدأ مع الفقرة الثالثة والذي يقع داخل الوقائع. فالمتكلم الاول الذي نطق بعبارة: كنت عصر يوم الخ.. متكلم يلتبس بالمؤلف.. او يلتبس بمتكلم متخيَّل من المؤلف. وسواء كان الاول أو الثاني فانه متكلم يهيئ مناخ القص وحيزه الواقعي لدخول متكلم مواز يهيئ الخطاب/ الحكاية لمناخ قص جديد وحيِّزٍ يلتبس فيه التخييل بالواقع.

أما الفقرة الثانية فلا تزال واقعة في حيِّز من الزمان والمكان الذي تنتمي اليه الفقرة الاولى سوى أنّ الخطاب في هذه الفقرة انتقل من طرف الى طرف آخر.. أو من وجهة نظر الى وجهة نظر اخرى.. فاذا كان الاول متلبساً بالمؤلف متماهياً به فان الثاني ينفصل عنه كلية على صعيد الواقع المحكيّ في حيِّز نطق المتكلم الأول. قد يقال بأنّ الفقرة الثانية جزء من خطاب تصنعه ذات المؤلف.. لكننا لا نعني إلاّ أنّ حركية نقل بؤر التخييل للمتكلم في الخطاب إنما تمليها قدرة الخطاب وإمكانياته المفتوحة في وضع مسافات ذات دلالة بين المؤلف والمتكلم.. أو بين القصة (المضمون) والحكاية (النطق) بصرف النظر عن شخصية المؤلف.. وهناك خيارات أمام المؤلف يذهب فيها الى موضَعة شخصياته في بؤر السرد وحيز الخطاب، ومتى تموضعت واحدة من الشخصيات في حيِّز مَّا اتخذت قوانينه وشروطه وطاقاته وتقاليده، وهو ما يحدث هنا بالضبط. فقد انتقل زمام السرد الى الشخصية الثانية بعد الفعل «وقال: »وقد أحدث هذه الانتقال تحوًّلا أساسا في سرد المتكلم قياساً بالفقرة الاولى.. لقد كان المتكلم الاول يخاطب متلقيا مجهولا.. او

غير محدد.. القارئ أو المستمع.. أما في الفقرة الثانية فقد اصبح ذلك المتكلم متلقياً مستمعاً تروى له الوقائع ويحدد له الخطاب وليس المخاطب في عبارة: «إنّ كنت تريد أن ترى.. الخ» الا ذلك المتكلم الذي انزوى واصبح مستمعاً متلقياً ضمن عدد لا يحصى من المستمعين/ المتلقين الذين هم (نحن).

وفي تقديرنا أن المتكلم الأول فى هذا النص يتحوّل من الانتقال الى الفقرة الثانية (حيز المتكلم الثاني) الى الواقع الذي سيوازي التخييل فى حيّز المتكلم الثاني.. وستمنح عبارات الفقرة الاولى مسوّغا كافيا لانفتاح الماضي بوصفه ماضيا ينصهر في التخييل، إن الدويري يبث في هذا الحيِّز عبارات تهيئ لانفتاح طاقة التخييل بشكل استثنائي من لحمة الواقع من قبيل: «خيانة الأيام» و «غدر الليالي» و «جور الزمان» و «عادات الدهر» بل إن الحكاية المروية في حيز المتكلم الثاني ستقع في منطقة تتصف بالتمرد والخروج عن سمت الحياة العادية (خيانة، غدر، جور، عادات) كما تشير تلك العبارات، الأمر الذي سيجعل الحكاية على لسان المتكلم الثاني موازية لحيز التخييل رغم هيمنة الماضي المرويّ، ورغم وجود عنصر واقعي يتصل بالحكاية ويشير إلى مصائرها وهو الشاب ذو الساق الخشبية.

إنّ المتكلم الأول يوازي المادة الواقعية الحاضرة المستندة الى نموذج أو عنصر تمثيلي يتجلى في هيئة الشاب الذي اقترب وألقى التحية ثم انصرف لتمضي حكايته في الخروج من ذاكرة الماضي. والمتكلم الثاني يوازي الحكاية المتخيّلة المستدعاة.. إنه الحبل السري الذي يصل بين التمثيل الواقعي (مشهد الشاب) والوقائع المروية والمتموضعة في وجهة نظر توحي بانصرافها تماماً عن حيز المؤلف وتعبر مباشرة عن انحيازها لعدد من الاستباقات المقولبة التي تشير الى جذور الثقافة الشعبية في عقل كاتب تنويري مثل فهد الدويري.

سترتبط وجهة النظر مع المتكلم الثاني مع ما هو استثنائي كما أشرت سابقا ومع سياق الاستباق المقولب الذي تهيمن به عبارات ذات محتوى جاهز سيتخذ منه

المتكلم الثاني قاعدة أخلاقية تنطلق منه روايته للحكاية، من ذلك عبارات:

ـ أفلا تتذكر يوماً حدثتك فيه عن جناية الآباء على أبنائهم.

ـ أكثر المصائب المؤلمة.. إنما هي في الواقع نتائج سيئة لافتراضات حسنة افترضها الآباء في طرق تنشئة أبنائهم فجاءت بالعكس..

هذا ضرب من الاستباق المقولب الذي تلجأ له ـ عادة ـ تقاليد السرد في التراث العربي، ويلجأ له الدويري لا من قبيل الاتكاء على مجرد تلك التقاليد وإنما من قبيل التمركز عند وجهة النظر المحرِّكة لقالب السرد في هذه القصة، والمتشبثة بأفكار غاية في الدقة لعل من أبرزها أن الدويري لا يرى مسافة فاصلة بين التخييل والواقع كما أنه يرى أن نمط السرد القصصي الذي يلجأ اليه (المتكلم في حيز المتكلم) نمط يفترض إلغاء تلك المسافة. وما الصيغ التي تعتمد الاستباق المقولب التي أشرت الى نموذج منها إلا ضرب من الاحالة إلى أن أساس الحدث الواقعي افتراض متخيل، أو فكرة تحلق بها الاذهان ثم توضع موضع تنفيذ واقعي صارم. وإلى ذلك تشير عبارة الدويري : (إنما هي في الواقع نتائج سيئة لافتراضات حسنة افترْضها الآباء في تنشئة أبنائهم فجاءت بالعكس).

وحين تبدأ الفقرة الثالثة برواية القصة نكون أمام مجموعة وقائع تصطرع مع بعضها من أجل أن تمتحن كيف يتحول الافتراض المتخيَّل الى واقع مأساوي.. لقد كانت صورة الشاب ذي الساق الخشبية هي الفاصل المأساوي الاخير من القصة، وقد أوجد الدويري مشهدها في حيِّز المتكلم الاول الذي يقع خارج حكاية الشاب، الأمر الذي يعني أن هذا الكاتب يتشبث بمصائر الواقع بذات الدرجة التي يتشبث فيها بمصائر المتخيل. وكأن لا مسافة بينهما إلاّ بمقدار ما يتوفر من ظروف التحقق لأفكار دون أخرى.. هذا هو المنوال الذي سيرتب أحداث الحكاية ويربط بينها رغم ما فيها من مبالغة وميلودراما.. فالأب الحاج «علي الراعي» سيرى أن لا حاجة لابنه سعد بالتعليم والوعي والتنوير وإنما حاجته تقف عند حدود فكّ القراءة والتوجه

الكامل نحو التجارة والعمل معه في البيع والشراء. أما العم فكان عكس أخيه تماما. كان يرى ضرورة أن يستكمل سعد دراسته بالخارج كي يرقى بنفسه وبمجتمعه، وعبثاً يحاول العم اقناع الأب بذلك بينما يصر بعناد على توجيه ابنه للعمل معه.. ثم يصر على تزويجه من فتاة لم يشترط فيها سوى أن تكون من أسرة غنية، وهكذا زوَّج ابنه وأنجب ثلاث بنات عشن وسط مشاحنات الأسرة ورفاهيتها في آن ثم انتكست أوضاع الأب فقد جاءت الحرب العالمية الثانية وتدهورت الأسعار والتجارة وافلس الحاج «علي الراعي» ثم انتقل الى جوار ربه وترك ابنه يواجه حياة صعبة. ملؤها الفقر والضنك، هجرته زوجته الى منزل أبيها واضطر للعمل فى مهنة البناء فسقط من فوق سطح بيت يعمل فيه وانكسرت ساقه.. وأصبح عاجزا أمام كفالة زوجات أبيه وبناته.

مثل هذا الترتيب التقليدي لأحداث الحكاية لم يكن ليتم على هذا النحو إلاّ من جراء صياغة الاستباق المقولب فى الفقرة الثانية وعند بدء دخول المتكلم في حيز المتكلم.. لقد دفع ذلك المتكلم بعبارته الحاسمة القول بأن *تنشئة الأبناء* عند بعض الآباء إنما هي ضرب من الافتراض الخاص الذي يتحقق بوصفه واقعاً بقدر ما تتحقق الهيمنة الاجتماعية والثقافية المصاحبة للافتراض.. وقد مضى المتكلم يحرِّك قوة السرد وفق قانون القالب الاخلاقي أو الدرس التعليمي المقولب. ولا يمكن لنا أن نبرئ هذا المتكلم الثاني من الانتماء إلى حيِّز المتخيل كما ذكرت. فهو راوٍ مهيمن يحدد ما يريد أن يصل اليه قبل أن يبدأ الحكاية، وهو راو متحيِّز يقف مع متخيَّل ضداً لمتخيَّل من أجل أنْ يحوِّل الأول الى واقع يتسم بالمأساة (الصورة التمثيلية للشاب) بينما يبقى الجانب الآخر من المتخيل ضرباً من الحلم غير المتحقق، ولعل عبارة السارد المهيمن الاخيرة تفصح عن إقصاء ذلك الجانب في تفكير سعد عندما آل به الحال إلى العجز والتدهور. فهو يقول:

«وعاد سعد يفكر.. حتى في هذا الحال السيئ كان من الممكن أنْ يعيش وأن



يحصل على اللقمة لو كان متعلماً. فإن العاهة التي نالت من جسمه لن تنال من عقله. فلو كان في عقله علم لاستطاع مع عرجه أن يكتسب»(٥).

لقد صاغ راوي فهد الدويري شخصية يقصيها الواقع، ويسرف في تحطيم أحلامها لأنه - أي - الدويري - يرنو الى المتخيل المسكون في عقل هذه الشخصية كما توحي عبارة (وعاد سعد يفكر.. الخ) والتي تعني أن هناك متخيّلا لم يحدث بعد.. إنه كان يمكن أن يحدث لو توفرت ظروف أخرى لذلك. وقد أعطى المتكلم زمام الصياغة الكاملة التي تذهب عكس مآل الشخصية المحطمة.. وأعني بذلك المتكلم الذي يرسف في ادانة الواقع، ويذهب الى أقصى الانحياز مع تلك الشخصية.. إنه ينتصر لخيالها وحلمها وطموحها الذي لم يتحقق ومن أجل ذلك كان حيزه موازياً للمتخيل منذ أمسك بزمام السرد في الفقرة الثانية من القصة.

ولعل الدويري أكثر إنحيازاً لهذا النمط من الرواة المتكلمين في قصة أخرى بعنوان «ظلام» نشرت في فترة قريبة من قصة «فرصة ضاعت» يونيه ١٩٤٩. إنه يبدأ القصة - كما بدأ في تلك - من حيث انتهت المأساة.. ويتحرك في حيِّز من الزمان والمكان الذي ينتمي اليه متكلم يخرج من معطفه متكلم مواز. ففي كهف موحش يختبئ هارب من أسرته التي هددته بالقتل بعد أنْ قرر الزواج من فتاة فقيرة لكنها غنية الاخلاق.. هذا الهارب المهدد بالقتل هو نفسه المتكلم الموازي في القصة فهو الذي سيتحدث سارداً قصة الفتاة المتوحشة التي يلتقى معها في الكهف.. إنه لا يتحدث من الخلف كما يفعل الراوي العليم بكل شيء وإنما يتحدث أمام مرأى المتكلم الملتبس بالمؤلف.. المتكلم الذي لا يكاد يظهر إلاّ في فقرة قصيرة لا تتجاوز ثلاثة أسطر:

«وسكت الفتى لحظة بعد ان فاه بهذه العبارات ثم أرسلها زفرة حارة من قلب مفجوع.. وعاد يحمد الله على أن نجاه مما كاد يصيبه وعلى أن هداه الى هذه المغارة يحتمي بها الى أن يطلع الفجر فيلحق بإحدى القوافل..»(٦).

وهكذا فمن حيِّز هذه الفقرة يبدأ سرد المتكلم الموازي.. سيروي من ذات المكان (المغارة أو الكهف) وسيبدأ من ذات الزمان.. ومن حيث انتهت قصته هو وقصة الفتاة الهاربة.. سوى أن ما سيحكيه - وإنْ كان ماضياً - أقرب عهداً.. ويكاد يكون قد حدث في التو. وهكذا فان المتكلم الواقعي (المؤلف) سينزوي مرة ثانية في هذه القصة ليحل محله المتكلم المتخيل.. الموازي وفي أول فقرة يطلقها هذا المتكلم سيضع قالبا لسيرورة المتخيل شأنها شأن أي استباق مقولب - تهدف إلى تجريد المسافة بين الواقع والخيال وتحجيمها إلى حد الالغاء فهو يقول:

«كثيراً ما تكون المخابئ المظلمة والكهوف الموحشة حامية لفكرة مجيدة فليس كل من اختبأ في كهف أو مغارة يعد مجرما طريدا للعدالة..».

من هذه الفقرة الاستباقية تنطلق مخيلة العرض السردي على لسان المتكلم الموازي.. إنّ على هذا النمط من العرض الآن أن يثبت تلك المفارقة التي صاغتها العبارة السابقة، والسبيل الى ذلك يكون عبر تحويل مشهد الرعب والتوحش الى مشهد تضحية واعتراف وتراجع.. فالمتكلم الثاني(الموازي) الذي أشرنا سابقاً الى أنه هارب من تهديد أسرته سيلتقي في المغارة بفتاة تمزق طفلها الى أشلاء انتقاما من أهلها الذين زوّجوها من رجل طاعن في السن لكي تنجب منه ذلك الطفل وترث الأسرة أمواله.

ونعود إلى ظلال العبارة الاستباقية في بداية القصة فنجد أنها تشحذ خيال المتكلم الثاني (الموازي) وتهيئ له الفرصة المواتية لأن يقدم عناصر من الواقع ومن الحياة تبدو إذا تأملتها غريبة عن الواقع أو الحياة.. ومصدر غرابتها ما تنطوي عليه من حدة وعنف وقسوة قد يرفضها منطق الحياة العادية.. فالفتاة الطريدة تمزق طفلها لكن حين يعمل الشاب على تحريك ضميرها وعواطفها ينتابها ذهول فتهدأ وهي تستمع الى مأساة الشاب مع أسرته ثم لا تلبث أن تهجم على نفسها بالسكين وتطعن صدرها عدة طعنات قاتلة.. وتنتهي القصة بأن يجمع الشاب

(المتكلم الموازي) أشلاء الطفل وجثة الأم في حفرة واحدة.

لقد فرض الاستباق المقولب حيزاً مفتوحاً للمتخيل، فالعبارة السابقة تصوغ مفارقة متمثلة في وجود ضحيتين مظلومتين في كهف يؤوي المجرمين والهاربين من العدالة.. ولكي يتم استبار هذه المفارقة (ضحايا في موقع المجرمين) يطلق المتكلم الموازي خياله ويرتب الوقائع ترتيباً ميلودرامياً يلهث وراء الغرابة بصرف النظر عن تحليل الدوافع والأسباب.. وبذا فإن المتكلم الموازي بوصفه شخصية متخيلة يصبح حيزا للمتخيل من الوقائع. وسيظل هذا النمط من المتكلم فى قصص الدويري ينسل وقائع تنتمي لمتخيل يعلن ولاءه للواقع دائما.. وقد استخدم الكاتب عبارات تمكر بالملتقي وتغوي انجذابه للمتحقق من وقائع الحياة ومن ذلك عبارات: «من الواقع» التي وضعها عنوانا لعدد من قصصه، و«قصة كويتية واقعية» و «قصص عتيقة». لكن مثل هذه العبارات لم تكن تصدر إلا من حيِّز المتكلم (المؤلف). فالمتكلم الموازى ما إن يدخل في حيز السرد حتى يصبح بمثابة قوة متمركزة تعمل على توليد الوقائع وترتيبها على نحو يثير صدمة الواقع. ولذا كانت الشخصية التي تبني في هذا الحيز تختزل الصدام بين المتخيل والواقع لانها غالباً ذات تكوين طليعي طامح ومتمرد بينما الواقع من حولها مهيمن ويعمل بكل قوة على إقصاء الطموح والخيال اللذين يحركان هذه الشخصية.

كانت الفتاة المتوحشة والشاب الهارب في قصة «ظلام» وكان سعد في «فرصة ضاعت» وشخصيات أخرى سيأتي ذكرها تعيش الصدام مع الواقع. واللافت للنظر أن الدويري ينتزعها من الواقع - أو هكذا يعتقد - من اجل صياغة عبارته التي يعنون بها قصصه (من الواقع) - لكنه - بوعي منه أو بغير وعي - يهتدي إلى صيغة المتكلم الموازي فتنقلب مقولة «من الواقع» أو تنحصر في حيز المتكلم الأول فحسب، ومع العبارات والفقرات السردية القليلة التي يصدّر بها الدويري قصصه أو يختمها بها.. وكأن ما يعنيه بـ «من الواقع» محدد في حيِّز المقولة المقولبة التي يصوغها

الدويري.. أما تقاليد سرد المتكلم الموازي الذي ينحدر الى الدويري من قصص التراث العربي كما أشرت فشأنها مختلف، وسياقها يقصي تلك العبارة. لانه يولّد وقائع غريبة ومدهشة قد لا يحركها منطق معقول بقدر ما يحرّكها الخيال.

وفي قصة بعنوان «من الواقع» (كاظمة ـ العدد (١) يوليو ١٩٤٨) ينقل الدويري حدود المسافة بين المتكلم الاول والمتكلم الثاني الى منطقة مباشرة من المتلقي، فيصدّر القصة بمقطع من الحوار بين هذين المتكلمين موحيا بأن الأول مدين للواقع بالفعل والثاني مدين للتخييل ومنهياً ذلك بحقيقة أنَّ الوقائع لا يضيرها التخييل، فهو لا يفصلها عن الواقع ولا يقلل من صدقها وسخونتها وانما يبدأ التخييل منذ أن يبدأ المتكلم الموازي الدخول في حيز المتكلم / المؤلف.. فحين يدخل الأول يحلّ التخييل محل الواقع، ويهيمن بصرف النظر عن مدى بعد الوقائع عن الحقيقة أو مدى قربها؛ وكأن حلول المتكلم إيذان بحلول التخييل. وقد تبدو هذه المسألة غير واضحة كل الوضوح في فكر فهد الدويري لكنها تشع ببعض المفارقات التي أوحت بها مقدمات قصصه.

يقول في مقدمة تلك القصة:

«قال لي صديقي وهو يحاورني في موضوع القصص الخيالي والواقعي:

إني أصر على أنه ينبغي لكتاب القصة أن يدركوا أن في الواقع ما يفوق الخيال، ومن ثم فإن عليهم أن يكتبوا الواقع الذي يسجل التاريخ النفسي للمجتمع ليدرسوا في قصصه ما انطوت عليه النفس الانسانية من مشاعر وأحاسيس عوضا عن أن يخلقوا أشخاصاً لا يعيشون إلاّ في قصصهم وحدها. ذلك أن القصص الخيالي إنما يعكس الناحية النفسية للمؤلف أما أحداث الواقع فإنها تعرض صور المجتمع على حقيقتها..

قلت: أنا معك.. ولكن قصص الواقع يا صديقي ضئيلة جدا، وقليلا ما تصلح للغرض الفني. قال: سأقص عليك الليلة قصة عاصرت أحداثها، وسأقنعك بوجهة



نظري عندما أسرد عليك من وقائع الحياة ما أعرفه أنا وحدي..

قلت : هات..

قال: كان...»...(٧).

لقد تحوَّلت فكرة العلاقة بين التخييل والواقع الى مقولبة في هذه القصة، وكأنها تشكل جانبا له خطورته في تقاليد السرد عند فهد الدويري. فالعبارة المقولبة هنا ليست درساً في الحياة أو في تخلف المجتمع أو في أساليب الاصلاح وإنما هي في تقدير المسافة بين التخييل والواقع.. إننا نلاحظ بأن عنوان المؤلف للقصة هو «من الواقع» وحين بدأ النص بدأ حواراً بين المؤلف الموجود في الفعل السردي: (قال لي..» والصديق الذي صاغ ذلك المؤلف عنه منقولا مباشرا يتصل بموقفه من القصص الخيالي والواقعي.. وقد نقل فيما نقل هذه العبارة:

«إني أصر على أنه ينبغي لكتاب القصة أن يدركوا أنَّ في الواقع ما يفوق الخيال. الخ..» ففي مثل هذه العبارة وما تلاها اعتقاد بواقعية المتخيل وصدقه وقربه من النفس البشرية، وقد فرضت تقاليد سرد تلك العبارة وغيرها أن تأتي في حيز المنقول عن المتكلم الثاني (الموازي) ولا تخلو الفقرة التي نقلناها من إشارات تعزز موقع هذا المتكلم في حيِّز المتخيل وانحيازه الكامل للمقولبة التي تحرِّك سيرورة السرد في قصص الدويري كلِّها وأعني بها (..أن في الواقع ما يفوق الخيال..) ولكي ندرك هوية المتكلم الموازي الذي نحلل حضوره هنا علينا ألا ننخدع أمام تكرار كلمة «من الواقع» والتى يضعها الدويري عنواناً.. فهو لا يعني به من الواقع الذي يتصل بـ .. (صور المجتمع على حقيقتها..) إنه لو كان كذلك لما كانت تقاليد القص والحكي منذ التراث القديم وحتى التراث الحديث ذات شأن.. وإنما الواقع الذي يعنيه هو سلسلة الوقائع التي ينظمها نطق المتكلم.. أو الراوي.. وهو بالنسبة للدويري متكلم ثان يوازي حضوره حضور المتكلم / المؤلف.. وإذن فان هوية المتكلم الموازي هوية متخيلة، يشيع الدويري حولها هالة غير طبيعية؛ وهو

دائم التوسط بين المؤلف والمتلقي، يتحدث بهيمنة كما تتحدث صاحبة «ألف ليلة وليلة»، وربما إستوحى منها عبارته المهيمنة (سأقص عليك الليلة قصة عاصرت أحداثها..) وهو عليم بآيات من خيانة الأيام والدهر وجور الزمان.. وهو وحده يدرك حجم الخيالي والواقعي فيما يروي.. وهو يرى الواقع صغيرا متضائلا أمام غرائب الخيال.. وهو بعد ذلك يدرك قدرته على الاقناع بما يروي من وقائع لا يعرفها احد سواه.

وكل هذه صفات لا تجعل من استخدام المتكلم نمطا للرؤية من الخلف.. إنها رؤية مباشرة أمام المتلقي وتقع في حيز المتخيل لمجرد اعتلاء المتكلم الموازي منصة السرد.

وتتدفق وقائع القصة بعد ذلك بما يوحي بالغرابة والادهاش فقد قابل أحد الامراء المعروفين بالعدل دسائس الاعداء بالرحمة والعفو، وانتهز ذلك خائن أُغري بأجر كبير فأراد قتل الأمير ولكنه انفضح وعرف الامير غرضه فلم يعاقبه وانما أطعمه وأكرمه وكافأه بأضعاف الأجر الذي دفع له من أجل القتل ثم أخذ منه العهد بألاّ يسعى إلى الشر ثانية.

وتهمنا الاشارة الى أن في نهاية القصة عودة الى الحوار بين المؤلف وصديقه..

فالصديق (المتكلم الموازي) الذي روى تلك الوقائع يطلب في الفقرة الأخيرة من المؤلف أن يأخذ هذه الوقائع ويعيد سبكها ويضيف عليها من الخيال ثم يقدمها الى القراء ولكن المؤلف يرفض ذلك ويصرُّ على أن يقدمها كما رواها صديقه: (المتكلم الموازي).

لا شك أنَّ احتفاء الدويري بهذا النمط يثير النظر ويطرح الاسئلة خاصة في هذه القصص التي أقام فيها نسيجاً متعالقاً بين قصة داخل قصة.. أو بين حيِّزٍ لمتخيل داخل حيزٍ لمتخيل، كما حوّل صياغة المقولبة السردية من خطاب الاصلاح والتعليم وأخلاق المجتمع الى خطاب يتصل بالتقاليد السردية.. وقد يظن البعض أن ذلك

قد يبعد الدويري عن حسه الواقعي والاجتماعي الملتزم بمواجهة مجتمع لم يتجاوز العتبات الاولى من التقدم والنمو (الاربعينيات والخمسينيات) لكن حقيقة الامر غير ذلك ففي تقاليد سرد المتكلم الموازي ما يثير المواجهة، وما يستفز لغة النقد، وما يشغل عمليات الاقصاء والنفي والانحياز وعدم الانحياز.

إنَّ التقاليد التي يركز عليها متكلم فهد الدويري تنتمي إلى نمط سردي هام لعل القصة العربية الحديثة لم تحفل به بما ينمي منابتها وجذورها الموغلة، وأعني به النمط الذي يعتمد تفسير المقولبات والأمثال والأنماط الثقافية. ربما عرفت أوروبا ذلك في تراثها القصصي في القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر بينما هو موغل القدم فى التراث القصصي العربي منذ الجاحظ وابن قتيبة وابن الجوزي والتنوخي وغيرهم.. ولعل من السهولة تتبع مقولبات الجاحظ مثلا في بخلائه وفي مصنفاته الاخرى كالحيوان وغيرها مما اعتمد فيها على تفسير الطبائع والانماط الشعبية عبر فضاءات سردية يتحرك هو نفسه في حيزها متكلماً.. أو محاكياً لمتكلمين آخرين.

ولا أحسب الدويري غير واع بهذا التقاليد، لعله يتجه واعيا للنهوض بها. وعنده تتراءى جميع عناصر الموروث قابلة للسرد بوصفها مقولبات يمكن أن يقف متكلمه الموازي ازاءها مفسراً وراوياً متحيزاً.

ولعل الدويري قد وجد بعض كتاب العربية في العصر الحديث قد ايقظوا بالفعل جذور ذلك النمط من السرد التفسيري الذي تنفتح فضاءاته بواسطة المقولبات وجذورها الثقافية والتاريخية كما هو الحال لدى مصطفى صادق الرافعي في «وحي القلم» وغيرها من النصوص السردية التي احتفل الرافعي فيها بايجاد مواقع سردية لمتكلمين كثر قد يتجاوز عددهم الواحد أو الاثنين.. يدفع بهم في خط يوازي المتكلم المؤلف مؤكدا منابت التخييل في الواقع والعكس.

إنه في «صك الكرامة» (البعثة ـ ديسمبر ١٩٤٨) سيرى إلى إحدى الحكايات

الشعبية المحلية بوصفها مزيجاً من التاريخ والخيال. لأنه سيجعل بطله «أبو صالح» يراهن على صدقه ووفائه وحفظه للأمانة بشعرة من لحيته.. وقد لا يبدو ظاهر النص مفضياً بتفسير المتكلم الموازي أو بحضوره المباشر المهيمن على تحريك سيرورة الحكاية الشعبية المستخدمة، في حين أنَّ تأمل عنوان القصة «صك الكرامة» الذي يحيل الى شعرة الرهان. وتأمل الفقرة الأُولى من القصة التي تفصل المؤلف عن المتلقى وتقدم بدلا منه راوياً يردد عبارتين مقولبتين سيجري نطق الوقائع نحو تفسيرهما:

«يا لتصاريف القدر»

«يا لتقلب الأيام»

ويرتب نطق الوقائع انقلابا في حياة «أبو صالح» من الغنى والخير الى الافلاس والاقتراض في مقابل الرهان بشعرة من لحيته استردها بعد أنْ سلَّم صاحب القرض ورقة ملك البيت الذي يسكنه.

وتستمر المقولبات الاخلاقية والثقافية في تشكيل نمط سرد المتكلم الموازي عند فهد الدويري.. وذلك من أجل محاولة تفسيرها وكسر حدودها الواقعية بحيز متخيل لا تحده قيود الواقع. ففي «صانع المتاعب» (البعثة - يونيو ١٩٤٩) تفسر القصة علاقة السعادة بالغنى والفقر، وفي «الزوجة الثانية» (البعثة - ابريل ١٩٤٩) يفسر الدويري السياق الاجتماعي والاخلاقي لدخول الزوجة الثانية في حياة الاسرة من خلال عبارات سردية تقولبها الذاكرة وتمنحها هيمنة خاصة من قبيل (إنَّ النفس الانسانية مجبولة على انتقاص ما هي فيه الخ..) و (القناعة هي الكنز الذي لا يفنى) الى آخر ذلك من العبارات التي يقدمها المتكلم ذريعة للنطق بالوقائع.

وفي جميع هذه القصص يقف المتكلم محتفيا بمقولبة أساسية وهي أنَّ ما يقصه «من صميم الواقع» وإنْ بدا غريبا كغرابة الخيال.. أو أنَّ «في الواقع قصصا أشبه بالخيال والأساطير» وأنّ فيه ما هو «أغرب من الخيال أيضا». هذه وغيرها من

العبارات لا تعدو أنْ تكون المقولبة الأم لمجمل تقاليد السرد عند فهد الدويري. وقد تعمد هذا الكاتب أن يجري الحوار حولها في مقدمات قصصه وفي نهاياتها لدرجة أنها أصبحت بمثابة المقولة السردية المهيمنة (انظر الحوار بين المتكلم الموازي والمتلقي الموازي في «صانع المتاعب» حول انتماء القصة الى لب الواقع، وبقية المقدمات التي اشرت الى بعضها فيما سبق) (٨).

المتكلم بوصفه صيغة للمحايثة السردية

تلاحظ هذه الدراسة أن أغلب القصص المحتفية بالوجود المباشر للمتكلم الموازي هي قصص بدايات فهد الدويري التي نشرت في السنوات الاولى من تجربته القصصية باستثناء قصة «بين العدمين» التي عثرت عليها مؤخرا في جريدة البحرين منشورة في ديسمبر ١٩٤١. وأرى أن المتكلم لم يخرج من حيز السرد القصصي عند الدويري حتى في هذا النص المبكر من تاريخ القصة في الكويت. ذلك أنه وجد في هذا النمط مساحة عريضة جدا للانحياز الكامل وعدم الوقوف بعيدا عن طبيعة ما يروي وما يقال. ومن ثم التموضع عند مركز الرؤية او بؤرة السرد، ويقترب هذا النمط مما يسمى في مكوّنات الخطاب السردي بالحكي في زاوية الرؤية المصاحبة أو المتساوية مع زاوية الرؤية التي تخضع لها الشخصية الحكائية.. هنا يكون فهد الدويري بوصفة مؤلفاً وراوياً مساوياً للشخصيات في المعرفة بالوقائع أو في النطق بالخطاب ومن ثم في التخييل أيضا. وهذه المسافة المتساوية، المتوازية بين المؤلف (الدويري) والشخصية تنسجم مع النسق الثقافي العام الذي تقترن به مرحلة الاربعينيات والخمسينيات والذي يقوم على إعتقاد جيل الدويري بالانتماء الى مجتمع يكون فيه الولاء أشبه ما يكون بالولاء للاسرة.. فالكويت آنذاك هي البيت الخاص لذلك الرعيل، ولذا كانت نظرة التنوير التي

أحاطوا بها حياتهم ومثابرتهم الوطنية والاصلاحية تقوم على تجسيد المخاوف من المستقبل وتضخيم صورة الواقع بما يتفق مع روح الشفقة والغيرة الوطنية التي لا حدود لها. ولن نجد كاتباً قصصياً في هذه المرحلة يمكن أن يجسد في ضوء تقاليد الحكي والسرد تلك النظرة مثلما نجد في تجربة فهد الدويري. فالمتكلم عنده مكون لفضاء التخيل ومصاحب لرؤية المؤلف، وإذا كان هذا المؤلف فردا من أفراد واقع عريض فانه بمجرد أن يحكي متكلما بأسلوب السرد الذاتي يتحول الى متخيل في واقع محدود الرقعة يعمل من أجل تحييد العالم الذي يراه.. أو وضعه في حيز يمكن السيطرة عليه والتحكم في مستقبله، وقد رأينا فيما سبق قصصا تعتمد حبكة التحول والانقلاب ضمن حركة يتحكم فيها آخر قريب الصلة من الاحداث: الشاب الضحية والفتاة الضحية في قصة «ظلام» والأسرة الغنية الشقية بمالها والتي تراقب بتحكم انقلاب وضع الاسرة الفقيرة من السعادة الى الشقاء بسبب ثروة تهبط عليها فجأة في قصة «صانع المتاعب» وكذا في «الزوجة الثانية» و «صك الكرامة» و «من الواقع».

إننا في هذه القصص وغيرها لا نجد عداوة فاصلة بين الضحية المظلومة والشخصية الغاشمة بل نجد قرابة شديدة بينهما.. انهما الابن والاب أحيانا.. والزوجة والزوج أحياناً والرجل صاحب النخوة والكرامة مع أصدقائه والمحيطين به احياناً والامير الكريم العادل الرحيم مع اتباعه احياناً والضحية مع الضحية مثلها أحياناً.. وهكذا فإن فضاء الدلالة لا يذهب بعيدا عن هذا الحيز المحدد في ولاء الجميع لقيم التكافل والذي تتحرك فيه رؤية الشخصية الضحية أو الشخصية المصاحبة التي يقع عليها الظلم من مجتمع تلك القيم.

ولا يمكن أن أرد هذا النمط من المحايثة السردية (إنتاج الحكي من متكلم داخل الحكي) إلاّ إلى شعور الدويري القوي بان ما يحدث في المجتمع إنما يحدث له.. وأن الشخصيات التي يصاحبها بالحكي ويجعلها متساوية معه في رتبة التكلم إنما هي

شخصيات خدينة له منتمية لذات التقاليد الثقافية الخاصة التي ينتمي اليها.

وهناك مجموعة أخرى من قصص الدويري سترد فيها المحايثة السردية على نحو يلح أكثر وأكثر مما في تلك القصص وأعني بها قصص: «بين العدمين» و«المهندس» و«يرثون حياً» و«رسالة» و«رجل الفندق» ونحوها. لقد أيقن الدويري بأن اكثر ما يمكن أن يعيد للتقاليد السردية اعتبارها هو أن يجعلها في حالة المحايثة التي تصفها هذه الدراسة، أعني أنْ يجعل المتكلم يصف لنا كيف ينتج المتكلم صيغة الحكي، وهي عملية لا ينبغي التهوين من خطورتها في تشكيل خطاب التنوير الاجتماعي والثقافي الذي تبوأه جيل الدويري. ذلك لأن من شأن حالة وصف خطاب المتكلم الذي جرت عليه قصص الدويري أن تحيل مباشرة إلى حيّزين في عملية التخييل: الأول حيز المتكلم الذي ينتج الوصف وهو المؤلف الذي اقتصر دوره في القصص السابقة على بعض المقدمات والنهايات موهما لنا - دائما - بما ينطوي عليه الواقع من متخيل يفوق ما يحدث على صعيد الوقائع الحقيقية.. والثاني حيز المتكلم الموصوف أو الذي يدخل ممثلا حيا للحكي والحدث في آن واحد، وقد كان الدويري يفصل بينهما على مستوى الخطاب السردي من أجل إثبات وجود المتخيل على لسان المتكلم الموازي كما بينت ذلك قصص «ظلام» و «فرصة ضاعت» و «صانع المتاعب» وغيرها.. وليس بخافٍ على القارئ أن إثبات المتخيل عبر هذا المتكلم إنما هو إثبات لرؤية نابعة من بؤرة الحدث.. رؤية قريبة إلى حد أنها يقع عليها من مآل المأساة ومصائر التخلف الاجتماعي ما يقع على الشخصية التي تصفها وتجعل من مادة حياتها مروياً.

في القصص الأخرى للدويري لم يلجأ الى الفصل المباشر الذي يعلن للقارئ حالة المحايثة السردية ويصف إنتاج الحكي وإنما لجأ الى تجريب نمطين في إنتاج الحكي:

النمط الاول: ينصهر فيه المتكلم الذي واجهنا حضوره في الحدث ويتحول من

الـ «انا» الى الـ «هو» ويصبح غائبا يحرِّكه متحدث يعلم تمام العلم بما يحدث من وقائع، بل إنه يعلم ما يدور في ذهنه وما يتحرك به وعيه من افكار ورغبات خفية. فالمتكلم الذي كان على صلة قرابة حميمة مع المتكلم/ المؤلف يتنحى عن دوره ويترك للمؤلف ولمخيلة القول والحكي عنده كي تصقل موقعه وتموضعه في المنظور الذي تراه. ونرى ذلك جلياً في قصص «الشيخ والعصفور» و «زكاة» و «اشياء لا تقاوم» و «الافق والخيمة». لقد تحول الخطاب في هذه القصص الى نمط السرد الموضوعي الذي قد لا يعني كثيرا ما نحن بصدده.. وإن كان يعني اختباراً لطاقة الدويري القصصية على الدخول في نطاق محايد يقصى التحيز ويقيم شبكة المنظور الواقعي / الموضوعي للعالم.

والنمط الثاني عكس الأول. إنه نمط ينصهر فيه المتكلم بحيث يصبح قوة تحايث انتاج الحكي من ذاتها ولذاتها.. ومن جهة اخرى فإن هذا المتكلم لا ينصهر في جهة المؤلف / المتكلم وإنما ينصهر في جهة المتكلم / الشخصية الحاضرة في وقائع الحدث.

ولا شك أن هذا النمط ينتمي مباشرة الى المتكلم الموازي مع فارق بسيط هو أنه قد تم اقصاء المؤلف لكن مع ملاحظة أنَّ هذا الاقصاء تمثيلي.. يعتمد الايهام. فالجهل بحضور المؤلف مهما أحاطت به حيل الخطاب السردي جهل مؤقت. ذلك أنَّ أي متلقٍّ سيتفق مؤقتا فقط على غياب المؤلف لكن سيقرّ بوجوده خارج الخطاب/ أو النطق الذي يجري عليه منوال ضمير المتكلم / الشخصية.

وإلى النمط الثاني ستنتمي بعض القصص التى استخدم فيها الدويري تقنية «الرسالة المكتوبة» ومنها قصة «المهندس» (كاظمة - فبراير ١٩٤٩) وقصة «رسالة» (البعثة - أغسطس ١٩٤٩). وتثبت القصتان قدرة الدويري المدهشة على أن يحتفظ بالتقاليد التى أقرها للخطاب السردي، وأن يتحرر فى الوقت نفسه من بعض الصيغ التى باتت بمثابة اللازمة الرتيبة وخاصة تلك التى تعزز شيئاً قاراً

وحاسماً لا حاجة لاقراره طالما سيبدأ المتكلم في الحكى.. وأعنى به انتماء وقائع الحكي الى المخيلة أو الى الواقع الحقيقي أو أن ما يبدو واقعياً إنما هو أغرب من الخيال. لقد خلّص الدويري فى هاتين القصتين تشكيل الخطاب من هذه الحيلة الشكلية ولم يعد فى حاجة إلى أن يثبت شاهداً يقف بين المتكلم/ المؤلف والمتكلم الموازي.. لقد ألغى المسافة هنا.. وجعل المتكلم فى «المهندس» يوجه حديثه الى صديق وفى «رسالة» يوجهه الى أخيه.. فالمرويّ له فى القصتين قريب الصلة من الراوي/ المتكلم كما هو الحال فى قصص المجموعة السابقة التى عرضنا لها.. أما المتكلم/ المؤلف فغيابه مؤقت، ومتفق عليه ضمناً، ونحن نستطيع أن نستحضره متى حاولنا التأمل فى المنظور الذى يشكل الخطاب. خاصة مع انزياح بعض الصيغ السردية التى تؤكد أننا أمام وقائع لحكي مؤكد ولسنا أمام رسالة حقيقية. فالعبارة الأُولى تقول مؤكدة أن الرسالة ستثير دهشة القص:

«صديقي العزيز

«ستدهش بلا ريب حين تستلم هذه الرسالة...»

ثم تمضي فى مخاطبة الصديق على نحو يؤكد بأن هناك وقائع سيسمعها لقصة ذات تفاصيل وأن بعض هذه التفاصيل يعرفها مسبقاً: «لذلك أحببت ان اسمعك هذه القصة التى تعرف انت بعض تفاصيلها.. وستعلم ضمناً لِمَ لَمْ اكتب اليك طيلة هذه السنين الثلاث...»(٩).

مثل هذه العبارات والصيغ السردية تحلّ محلَّ موقع المتكلم الموازي فى القصص السابقة.. إنها صيغ مهيئة لأجواء المتكلم المنفرد بالهيمنة على السرد، القريب، المحايث لعملية إنتاج الحكي والذى يوحي على الدوام بأنه يحكي قصة لأشخاص قريبين منه وأن من يحكي عنهم أيضاً قريبون منه قرباً شديداً.. وكأن حيز السرد لا يبتعد أبداً عن الايحاء بأن الراوي والمروي له كلهم انما ينتمون الى ولاء مصغر واحد هو ولاء المؤلف الى مجتمع يرى كل فرد فيه اقرب ما يكون الى الآخر.

واذا اردنا ان نفهم خصائص المتكلم فى هاتين القصتين (المهندس ورسالة) فسنجد أنها لا تقتصر على مجرد تبوؤ المتكلم الموازي الذى يقف عند المسافه الفاصلة بين المؤلف والمتلقي.. انه يتمركز عند بؤرة السرد فيكوّن منظوره ويدفع بثقله الكامل وحضوره الآسر ليكون بمثابة راوٍ عالم بكل شيء يحدد زاوية النظر، وحيز القص.. من أين يبدأ أو أين يتوقف، وتصبح رؤيته بهذه المثابة هي رؤية المؤلف نفسها إلى العالم.. إنه اذاً متكلم ينصهر فيه المؤلف اولاً.. كما ينصهر فيه المتكلم الموازي المتخيل، ويتجاوز بذلك الصيغة الذاتية رغم الصيغة المباشرة للـ «انا» فى النص. انه يشعرنا منذ بداية النص بتمام علمه بالتفاصيل الخفية والتى تحدث فى الزمن الخطي للقصة كما أشاعت العبارات السابقة، بل إنه يشعرنا عبر تلك العبارات أنه قد حدد مسبقاً أين سينتهى فى خطاب الحكاية.. وليست غايته فى توجيه خطاب الرسالة الى «صديقي العزيز» أن يبلِّغ بخبر وأن يدخل فى حيز موقف داخل القصة وإنما أنْ يبلغه خطاب الحكاية بعد أنْ انتهت وتحددت نهايتها.. لقد تمت فصول المأساة فعلاً، وبُعث لدراسة الطب رغم أنه يكره هذه الدراسة، ورغم أنه موهوب فى دراسة الهندسة وكان يحلم بأن يصبح مهندساً عظيماً ولكن والده أجبره على دراسة الطب فتعرض لصدمة نفسية أدت به الى الهروب من الدراسة.. وهو الآن بلغ نهاية فصول مآله وعذابه.. إنه لا يقبل العودة الى بلده خوفاً من أن يرمى بالفشل والخيبة ويقول عبارته الاخيرة.

«لا تحاول أن تعرف مكاني الآن وستكون هذه الرسالة آخر عهدك بي».

المتكلم هنا منتج لخطاب الحكاية وليس مخبراً او راغباً فى أن يكون ما يخبر به مجرد فصل فى خطاب.. فهو بذلك مهيمن.. عالم بكل شيء.. يوازي ضمير السرد الموضوعي الذى يتخذ منه المؤلف عادة رمزاً للمعرفة المحايدة وغير المتحيزة، لكن على الرغم من ذلك فان المتكلم الذى يدفع به الدويري هنا لا يخلص لضمير السرد الموضوعي.. إنه بمجرد أن أصبح المنتج المباشر أمام المتلقي للخطاب فى

عباراته الأولى بات يحتل صدارة التحيز فى تحديد رقعة الرؤيا للعالم.. وتقنية الرسالة بذلك لا تحيل المتكلم الى موقع يرتاح فيه الضمير ويخلص الى رؤية هادئة، على العكس إنها تحيله إلى حالة من النزيف والعذاب المتصل الذى تنبض به عبارات نص الرسالة الاخيرة والتى جعلته فى حالة من العزلة والنفي.

والقصة الثانية «رسالة» تلتقي مع الأولى فى اقتحام عقل المتلقي الذى يتقمصه المؤلف فى عبارتي (صديقي العزيز وأخي العزيز).. إنها خطاب موجه الى أخ لكن ما إن تمضي الصيغة السردية حتى يجد القارئ نفسه معنياً بهذا الخطاب وكأنه هو «الاخ» المقصود فى «رسالة» أو كأنه هو الصديق المقصود فى «المهندس» ولا أشك فى ان الدويري يتخيّل عملية تحول المتلقي داخل النص وانتقاله من مجرد قارئ عادي يقف على الحياد الى متلقٍّ يتورط فى علاقة مباشرة مع متكلم يبث له خطاباً بنداء حميم (أخي + صديقي). ولم يكرر الدويري استخدام هذه الصيغة السردية إلا لأنها تحقق شعوره القوي بأن الضحايا الذين يصور عذابهم ينتمون إليه ويدخلون ويخرجون من حنايا ذاته المبرحة بالولاء لمجتمع يتملكه، وقد كانت صورة من محايثة المتلقي وإستفزاز حضوره الحميم متحققة فى قصص المجموعة الأولى التى سبق أن عرضنا لها ولكن حضور تلك الصورة غير مباشر وقد وجدت أثر ذلك الحضور على سبيل المثال فى أن المتلكم الموازي لا يبدأ صيغته السردية إلاَّ بحضور صديق أو أخ (انظر تلك القصص ومقدماتها التى تشير الى ذلك). كل ضحايا فهد الدويري فى قصصه يتكلمون وينتجون الحكاية دون رقابة.. ينتجونها بحرياتهم الكاملة، ولم يشأ أن يتبوأ مكانهم بواسطة ضمير السرد الموضوعي الذى استخدمه فى قصة «الشيخ والعصفور» وإنما أراد لهم أن يقفوا وحدهم على تحديد رؤيتهم للعالم. لكن يصعب تنحية المؤلف (فهد الدويري) من الحضور وبشكل مطلق مع ضحايا يتكلمون ويستنزفون لحظات العذاب من أعماقهم، إنه يحاول ان يبتكر لهم صيغة سردية توهم بابتعاده وعدم إقتحامه لمخيلة الخطاب الذى يحايثون إنتاجه،

لكن عبارات سردية عديدة تفضح شكل الاتفاق المؤقت على غياب المتكلم/ المؤلف، واذا كنت أرى فى تعزيز ضمير المتكلم بخصائص ضمير السرد الموضوعي التى جعلته - كما ذكرت سابقاً - عليماً بكل شيء، متمركزاً عند بؤرة السرد فإنه فى قصة «رسالة» لا يكتفي بهذا التعزيز فقط، بل إنه يخرج من نطاق حيِّز التقنية السردية (الرسالة المكتوبة) فيعلق فى نهاية القصة بعبارة تقول:

«مضت الآن اثنتا عشرة سنة على هذا الخطاب الذى أرسله اليّ صديقي أحمد، وقبل أيام كتبت إليه فى مدينة «....» من مدن الهند استأذنه فى نشره، فأذن شريطة أن أضع له اسماً مستعاراً ففعلت»(١٠).

تشكل هذه العبارة نزوحاً لحضور المؤلف بدون شك، وتخترق نطاق التقنية السردية المتماسكة عبر الرسالة المكتوبة، لكن يبدو أن الدويري واع لهذه الصياغة السردية، حاذق لأبعادها، فهو كدأبه فى القصص السابقة يحرص على الالتزام بتقاليد منطق الواقع.. ومنطق الحياة المقيدة بأخلاق البشر وصفاتهم، ويكاد يكرر عبارة «من الواقع» إمَّا فى عناوين مباشرة كما أشرت أو فى صيغ سردية داخل الحكاية، ويهيئ لحيز القص مداخل تصل منطق القص بمنطق الواقع والحياة، وغالباً ما يسقط فى هذه المداخل مقولبات أخلاقية أو ثقافية سرعان ما يفسرها عبر الحكاية لكنه فى مقابل ذلك يفسح حيزاً عريضاً لضحايا حالة هاربة منعزلة عن مسرح المأساة ومتهيئة لأن ترسل خطابها إلى متكلم آخر يبادلها العطف والرحمة. والجانب المأساوي فى تشكيل حياة ضحايا الدويري أنها مسكونة بالتخيل والحلم ولذا فإنها تنتج الحكاية من واقع ما هى عليه من أشواق يبرِّح بها الحلم والخيال.. كان بطل «المهندس» مسكوناً بحلم مجنون فى أن يصبح مهندساً عظيماً.. وكان بطل «رسالة» حالماً بخيال امرأة جميلة مثقفة وعاقلة ولكن يصدمه واقع مضاد فقد فوجئ بزوجة قبيحة بليدة وتستعرض ثروة أبيها وتتباهى بها فما كان منه إلاّ أن قرر الهروب الى بلد اخرى.

يكتب بطل «رسالة» رسالته الى أخيه أو صديقه من الباخرة فى طريقة الى وجهة لم يحددها.. ولكن نكتشف فى الصيغة الاخيرة التى وردت بضمير المتكلم/ المؤلف أنه قد توجه الى الهند كما ورد فى العبارة التى نقلناها منذ قليل.

اذن لم تكتف تقنية الرسالة المكتوبة بذاتها عند الدويري، لقد اخترقها وقدم لنا معلومات أوسع من أن تحدها تلك الحيلة، لكنه مع ذلك تركها تستودع مخيلة هذا المتكلم المنفرد بمحايثة الخطاب، وجعله ينطق بحلم بعيد وآمال مطلقة تعبر عنها صيغ من قبيل:

- «يقولون أن الآمال أخيلة.. هذا صحيح..».
- «كان حلماً جميلاً ولكني مستعد أن أتنازل عن نصف عمري لو بقي لي ذلك الحلم الجميل...».

وعبارة «الآمال اخيلة» هي المكون الحقيقي لضحايا الدويري بالفعل وشخصياته المعذبة، لقد أطلق لها هذا المؤلف العنان لأن تصوغ آمالها كما كانت لحظة المواجهة المأساوية، واختار لها الدخول فى حيز المتكلم الذى ينطوي على مؤلف.. وينطوي على متلقٍّ وينطوي على الشخصية المضحية أولا وقبل كل شيء.. وهذا حيز لا يمكن اكتشاف انفتاحه ومساحات التخيل فيه دون افتراض أنه متخيل داخل متخيل أو خطاب داخل خطاب.. إنه خطاب الشخصية لصديق أو أخ متلقٍّ.. وهو بذلك متخيل لأن لغة هذه الشخصية ستنتج واقعاً ربما بدا خيالاً أو ستنتج خيالاً بدا كالواقع الحقيقي.. وهو خطاب المؤلف أيضا لمتلقٍّ مجهول يتفق مؤقتاً على اختفاء هذا المؤلف لكنه يستحضره حين يشتبك مع المنظور السردي، ولأن لغة هذا المؤلف تتحكم فى إنتاج لغة الشخصية وتحويل مقولها المتخيل الى واقع ورؤية.. هكذا يتضافر حضور المتكلم فى قصص الدويري مهيئاً المساحة الكاملة لحراك التخيل سواء عنده بوصفه مؤلفاً أو عند المتكلم المتخيل أو عند أحلام الشخصية وآمالها التى تتحرك كأخيلة حسب تعبيره السابق (الآمال أخيلة).

تجليات المسافة بين المتكلم/ المؤلف والمتكلم الموازي

حين تبعد المسافة الفاصلة بين المتكلم/ المؤلف والمتكلم الموازي ويصبح المتلقي على يقين بوجود مؤلف يرتب رقعة المنظور للسرد القصصي فان حالة من اليقين المطلق بحقيقة ما يروى على لسان المتكلم الموازي تبدو واضحة وجلية كما هو فى قصة «الشيخ والعصفور» بينما نحن هنا أمام متكلم متميز ينتج من المتخيل ما يزعمه حقائق أو أقرب الى الحقائق.. هكذا كانت رؤية الدويري فى قصصه السابقة أما حين يلغي المسافة أو يختصرها الى حد ضيق جداً بحيث يدمج المتكلم/ المؤلف فى المتكلم الموازي.. فان صيغة السرد تقترب من المنطق الحيادي.. الحرّ.. والنظر الموضوعي الهادئ والمتوازن، ولا يكون الهدف هنا محدوداً فقط فى قلب التخيّل الى واقع وإنما الهدف مساحة حرة من التفسير مبنية على عدم اليقين المطلق بما هو حقيقي واقعاً أو خيالاً. وقد بدأ وعي الدويري بهذه الخاصية مبكراً منذ أول قصة له وهي «بين العدمين» (جريدة البحرين - ديسمبر ١٩٤١).

يبدأ خطاب هذه القصة بعبارة سردية متقدمة ومثيرة للتأمل والغموض وهي:
(رفع الستار لليلة قدرها خمسون عاماً)

تنطوي هذه العبارة على تقنية سردية مبكرة فى تاريخ القصة فى الكويت والخليج تقوم على كسر تقاليد السرد المعروفة، وهي تقنية شبيهة بنداء (اخي العزيز وصديقي العزيز) التى بدأ بها بعض قصصه من أجل أن يفسح حيز السرد لمتكلم منفرد، مهيمن، يستنزف بَوْحاً داخلياً وعذاباً متصلاً.. كان عمر الدويري حين كتب قصة «بين العدمين» يقترب من العشرين عاماً، وكان والده «يوسف الدويري» يعاني مرارة النفي والتشريد بعد أن تسبب الانجليز فى نفيه الى بومبي وتشريده ووفاته فى البصرة عام ١٩٤٣ (انظر عن سيرة والد الدويري فى كتاب شيخ القصاصين

الكويتيين خالد سعود الزيد) (١١) ربما كانت صورة التشريد والنفي التى عاشها الاب غير بعيدة عن مخيلة الدويري وهو يستخدم تلك العبارة، فالنص الذى بين أيدينا نص ذاتي، حميم الصلة باحساس وجودي معذب لدى المؤلف، وفيه يرى إلى الحياة بأسرها من الولادة إلى النفي والتشريد الى الموت الأخير وكأنها قصة واحدة متصلة الحلقات ينفرج عنها ستار بمجرد اعلان لحظة الميلاد.

من هنا يمكن لنا أن نفسر تلك العبارة الغامضة بأنها تعني عمراً متصلاً بوالد فهد الدويري فى نفيه (خمسون عاماً) كما تعنى أيضاً عمراً يتواصل بمولده هو فى فصل آخر سيرفع عنه الستار كما ستثير القصة بعد ذلك. وينبني هذا التفسير على استخدام أسلوب المتكلم الموازي مرة أخرى، وما يفسحه من مساحات البوح المباشرة.. فالصيغة السردية التي تعقب العبارة الأولى صيغة اعتراف بضمير المتكلم يصوِّر فيها أشواك الحياة وظلماتها وأنَّ نقصا يعتري وجوده رغم أوهام السعادة ولذائذها، ثم يبدأ يقر بحقيقة البشر وصراعهم من أجل البقاء والحياة لكنه يكتشف نقصه ثانية.. هذا النقص ليس إلا في الحاجة الى الائتلاف مع المرأة (الزوجة الصالحة) التي ستلد له طفلا يستقبل الحياة بينما يودعها هو.

وقد استخدم المتكلم في هذا النص عبارات متصلة بالعبارة السردية الأُولى من قبيل (أُسدل الستار على الفصل الاول) التي جاءت بعد مولد الطفل. ومن قبيل (وعندما رفع الستار ثانية عن مشهد هو ما كان في الفصل الثاني بتغيير قليل.. الخ) التي جاءت بعد انطلاق أحلام الطفل مثلما انطلقت أحلام الاب قبل ذلك بعد العبارة الاولى..

هذه تقنية سردية متقدمة قياسا بجميع قصص البدايات الاولى للقصة في الكويت والبحرين، وهي تنطوي على بشارة واضحة لصيغة المتكلم الموازي الذي سيتمكن في نصوص الدويري القصصية منذ عام ١٩٤٧ وما بعدها عندما عاود الكتابة بعد ظهور الصحافة في الكويت بظهور مجلات كاظمة والبعثة والرائدة والايمان.

ومقياس تقدم الخطاب السردي في «بين العدمين» يكمن في استعارتها صورة متخيلة للحياة تفضي بها عبارة (رفع الستار لليلة قدرها خمسون عاما) هذا النطق ينتج مشهداً لمنولوج وجودي يستفيض بمشاعر مقنعة بالترميز والاحالات المستدعاة من الذاكرة والتاريخ السيري (الشخصي) للمؤلف. ولم آلف العثور على نصوص قصصية في مرحلة البدايات تمتثل لمثل هذا الزخم الذاتي.. ربما ألف بعضنا ذلك في بعض نماذج الشعر الرومانسي تحديداً أما القصة فقد كانت بعيدة عن مثل هذه الغنائية المبهمة بفراسخ.. ومع ذلك فإن فهد الدويري في «بين العدمين» قد جعل هذا الاعتقاد وهما وقرب بين السردية القصصية والغنائية الموغلة فى نص سردى يكتظ بالكثافة التعبيرية والشعرية.

وقد لا تختلف «بين العدمين» عن «المهندس» و«رسالة» في انها صيغة سردية لرسالة مكتوبة، ولكنها مع ذلك تتميز بتلك الصورة المتخيلة المستعارة من متخيل (المسرح). وقد لا تختلف في الاتفاق المؤقت على تغييب المؤلف لكنها مع ذلك تتميز بتلك العبارات السردية الاخيرة التي لا تجعل المؤلف مجرد شخصية متخفية وانما تجعله شخصية تلمس اللحظات الأخيرة البازغة في حياة الشخصية وتشهد عليها.. إن هذه الشخصية تودع الحياة وترحل ولكنها تفعل ذلك أمام متكلم آخر يظهر في العبارات الاخيرة للقصة..

«ليت عندي من القوة ما يمكنني من تحريك القلم حتى أشرح سهولة الموت ولذته.. ولكن على الاقل دعيني اقول: اشهد ان لا اله الا الله وان محمدا عبده ورسوله.. آه.. آه..

قال صاحبي ذلك ثم لفظ نفسه الأخير بين يدي.

قلت: «الحقيقة مرة. مرة بالتصور واللمس فها أنذا أحسّ بوخزتها»(١٢).

ولا ينبغي أن نتجاهل هنا عبارات من قبيل قال صاحبي.. وقلت.. الخ. فقد أعادت الحضور للمتكلم المؤلف وجعلته يعلق بعبارة ذات دلالة هامة في مجمل خطاب



المتكلم وهي: أن الحقيقة مرة بالتصور واللمس وأنه أحس الآن بوخزاتها...

هذه العبارة تكشف عن وعي الدويري بأن تقنية الاستعارة المسرحية التي استخدمها قد كفلت حيزا متخيلا (الصورة المجردة للحياة خلف الستار) يجري امتثاله في حيِّز متكلم موازٍ يختبر وجود الحقيقة وتناقضات الموت والحياة عبر التصور والتخييل. ومن هنا كان نص «بين العدمين» أقرب الى الغنائية الشعرية وألصق من غيره من النصوص بفكرة المتخيل داخل المتخيل. ولعل مجمل نصوص الدويري التي كتبها في نهاية الاربعينيات ستنسل صيغتها السردية من تقنية ذلك التداخل كما اوضحت ذلك فيما سبق.

لقد صاغ الدويري فكرة عدم اليقين بما هو حقيقي من خلال رؤية يختلط فيها الرومانسي بالوجودي وكانت عبارته الاخيرة «ان الحقيقة مرة بالتصور واللمس» تدل على الشكل النسبي في ادراك الواقع.. ومثل هذه الفكرة وليدة الصيغة السردية التي تدمج متكلمين اثنين في آن. وأرى أن رؤية من هذا القبيل لم تبعد عن صيغتي السرد في «المهندس» و«رسالة» ذلك أن تقنية الرسالة المكتوبة أوصلت الشخصية - وهي في الوقت نفسه متكلم موازٍ - الى درجة من الاحساس باللانهاية.. أو بعدم القدرة على اتخاذ موقف واضح لأن الحقيقة بالنسبة لها متصورة. وقد وجدنا بطل «المهندس» يختار الغربة وعدم العودة الى وطنه لأنه غير قادر على مواجهة المجتمع بعد فشله، أما بطل «رسالة» فكل الحلول بالنسبة له بداية لمشكلة ولذا كان أمام خيارين الهروب أو الانتحار وقد اختار الأول بدلا من أن يختار الطلاق مثلا..

وربما اختلفت قصة «يرثون حيا» (البعثة - مارس ١٩٤٩) عن السابقتين. إنها تستخدم ضمير المتكلم السابق وإن كانت لم تلجأ الى صيغة مباشرة في كتابة الرسالة المكتوبة.. فهي لم تبدأ بأخي العزيز أو غيرها.. ولكنها بدأت تباشر ممارسة الخطاب (متكلم ينطق أو يحكي وقائع حكاية لمخاطب) وكأنها صيغة موجهة لمتلق حاضر يتقمصه المتلقي في أي زمان لكن ثمة فارق جوهري..

فالمتكلم هنا راوٍ تقليدي يذكرنا برواة «السوالف الشعبية». إنه يروي من زاويته لكنه لا صلة له ببطل القصة أو الشخصية البخيلة التي سترثه أسرته بعد أن اعتقدت بوفاته غرقا، بينما المتكلم فيما سبق هو ذاته الشخصية الواقعة في شرك اختبار ما هو حقيقي بين الخيال والواقع.

إنَّ قصص الدويري لا ترد تقاليد الحكي إلى راو تقليدي كما قد يوحي ظاهر القصص بذلك، وفيما تخيّرت من النماذج القصصية يتضح أن الحكي إنما يرد إلى متكلم متموضع في ذات الحكي الأمر الذي يجعل الخطاب السردي يستجيب بالضرورة إلى نمط يستوعب حضور المتكلم / المؤلف داخل المتكلم، وقد استقرت تقاليد هذا الحكي عند الدويري لأسباب لا أشك في أنها تتصل بمعضلة الصلة بين الواقع والتخيل.. ففي الواقع تبدو تقاليد الرواية الشفوية للقص في منأى عما هو حقيقي، لذا كانت الحكايات تقترن بالتسلية والموعظة وقضاء الوقت، ولم تكن تقترن بالفكر واختبار حقائق الحياة.

حين وضع الدويري العديد من قضايا المجتمع ومروياته الشفوية في نطاق الحكاية وجد نفسه يعترف بالاختلاف بين الواقع والخيال في مستوى التصور الذي يسبق الادراك والمعاينة لتجارب الحياة.. أعني أنه لم يسلم من التأثير بالجاهز الموروث من التراث الشفوي ومن ثم كانت دهشته المستمرة بأن في الواقع ما هو أغرب من الخيال.

لكن حين تمكن الدويري من التحكم في تقنية المتكلم داخل المتكلم تحوَّل ذلك الاعتراف إلى إقرار بأن كل ما يدخل في حيز نطق من متكلم مّا إنما هو تصور نسبي للواقع، ومن ثم فهو مستوى من مستويات التخيل، ولعلي هنا أحصر بعضا من أهم تقاليد الحكي المتجلية عند هذا الكاتب والتي قادت إلى زخم ذلك التصور:

- إن أبرز مظاهر الحكي القارة عند الدويري هو اتفاقها على الحضور المؤقت للمؤلف.. أو الحضور المتخفي الذي يهيمن عليه متكلم خارجي قد لا تكون له صلة

بالشخصية أو بالمؤلف وانما هو بمثابة مسافة فاصلة بينهما.. يتمثل أحيانا في هيئة صديق أو أخ تتم مخاطبته، أو ضمير يتصل بعبارات المتكلم اتصالاً صريحا لدرجة أنه يحدثه بعبارات من قبيل «ألم اقل لك.. هل لديك أيها القارئ.. لم لا أقص عليك الحكاية من أولها. أنت تعلم.. وأنت تعرف.. ولا أُطيل عليك.. هذه يا صديقي قصة من الحياة.. الخ..

- يكاد الدويري يجمع ثلاثة متكلمين في خطابه السردي الذي تمثله النماذج المتخيرة لهذه الدراسة، أولهم المتكلم / المؤلف وهو المسئول الأول عن تكوين منظور السرد، وثانيهم متكلم خارجي يظهر أحيانا في هيئة صديق أو متحاور يستفز النطق بالحكاية ويصبح متلقيا داخل وقائع الحكاية، وثالثهم المتكلم / الشخصية وهو الذي تركزت حوله الكثير من ملاحظات هذه الدراسة.

- تبرز قصص الدويري الحضور الفعلي في الخطاب السردي للمتكلم / الشخصية ومن خلاله تتميز خصائص الكتابة القصصية عند الدويري بالفعل، بل إنه عبر هذا النمط من المتكلم خرج بالفعل على الكثير من تقاليد الحكي الموروثة وجعل منه شكلا دلاليا يقترن بالفكرة الأم في مخيلة الدويري ورؤيته الاجتماعية والثقافية، فمن خلاله أصبح الخطاب الحقيقي عند هذا الكاتب انما يقع في مستوى التخييل مباشرة، ولأن هذا المتكلم شخصية يحركها منظور المتكلم / المؤلف فقد أصبح من جهة اخرى تخييلا يقع داخل التخييل، وهنا تبرز فلسفة العلاقة بين الواقع والخيال عبر هذه الصيغة السردية التي يوفرها نمط المتكلم الموازي او المتكلم / الشخصية، وهي الفلسفة التي انتهت - كما اوضحت سابقا - الى أن كل ما يدرك بوصفه خيالا كالواقع او واقعا كالخيال انما هو تصور نسبي يقرره متكلم فرد في نهاية المطاف.

- أبطال الدويري يتكلمون ويحددون بؤرة لمواقفهم الاجتماعية والتاريخية، ولهم مطلق الحرية في صياغة الرؤيا ولكنهم يتكلمون وسط إحساس بالعزلة والهروب

وعدم اليقين بصدق ونهائية ما اتخذوه من مواقف حادة وميلودرامية.. إنهم لا يتحدثون من مواقع البداية للمعضلات الاجتماعية وانما يبدؤون من مواقع النهاية، ومن حيث أنهت المأساة آخر فصولها، ولذا كان الحيز القصصي دائريا يمكن أن يضيق ويمكن أن يتسع حسب ما تقرره لهجة المتكلم الموازي. ومثل هذا الخيار المحدد للحيز المتخيل في الخطاب السردي يعتبر استجابة طبيعية لوجود نمط المتكلم الموازي. ولمعرفة ذلك بدقة أكثر يمكن مقارنة حيز السرد الموضوعي واستجابته غير المحدودة لتقنيات الوصف والتحليل وعرض التفاصيل الدقيقة في قصة «الشيخ والعصفور» مع حيز السرد الذاتي الذي فرضه المتكلم الموازي في بقية القصص، وما أشاعه من حدود مرسومة ومقررة سلفا منذ النقطة التي يختار ذلك المتكلم البدء بها لغرض أخلاقي محدد في نفسه.

- ارتكزت تقاليد الحكي مع نمط المتكلم الموازي على استباقات جاهزة أساسها المقولبات الثقافية والاخلاقية التي يجاهر الدويري بموقفه منها.. ومثل هذه الاستباقات والمقولبات لا تخضع إلا الى خستجابة المؤلف لمشاعره الحميمة الصلة بالبيت الكويتي والاحساس العارم بأن كل ما يرويه المتكلم الموازي يمت بصلة مباشرة لأقرباء ولأسر تتجاور وتتعاون وتتضافر حياتها على ضرب من القيم التي يمكن التحكم فيها. ومن *هنا كانت شخصياته تناوئ القيم فتفشل* بسرعة أو تتلقى الفشل في أبنائها وثروتها.. إن المتكلم الموازي هنا يشيع إحساسا قويا في قصص الدويري بأنه كان من الممكن ألاَّ تحدث هذه المأساة أو تلك لو حدث كذا وكذا وكذا.. ويصوِّر لنا هذا المتكلم الموازي على الدوام الشخصية المصاحبة له بوصفها استثناءً من قاعدة الحتمية الواقعية المهيمنة (تقاليد + سلطة الاب.. الخ) إنها خيال وسط سائد جامد، طموح وسط سكون ثابت، حلم وسط هجعة لا حراك فيها. ومشكلتها الازلية تكمن في انها لم تواجه أشراراً بمثل أشرار القصص الخيالي / الشعبي وإنما واجهت خيارات واقعية وحتمية جعلت مستقبلها مهددا

بالعزلة والهروب. ومن اجل ذلك كانت قصص الدويري في محصلتها النهائية هجاء للواقع وسخرية منه وتهكما من خياراته غير الدقيقة.

- وفي المحصلة الاخيرة تتضح امكانيات الحسم التي بلغتها قصص الدويري وهي تناقش معضلة العلاقة بين التخييل والواقع، لقد حسم نظرته بالفعل ازاء التقاليد السردية عندما مكّن الحضور لما سميته بالمتكلم، الموازي، وحسم النظر في التقاليد الاجتماعية عبر خطاب يلبس هذه النظرة بتلك. وجعلنا خلال هذا التلبس نشعر بالهوة بين الواقع والحقيقة في مقابل ضيق المسافة بين الخيال والحقيقة، وبسبب ذلك كانت اهم وظائف المتكلم الموازي الذي مكّنه في قصصه ان يوقظ الاحساس بأن ما حدث لشخصياته من إنهيار واحباط ويأس إنما هو نتيجة لخيارات محدودة العقل والخيال، بينما كان من الممكن ألا يحدث لها ما حدث لو استجاب الواقع لمخيلتها وعقلانيتها بالفعل.

البحرين

د. ابراهيم عبدالله غلوم

هوامش:

(١) انظر: القصة القصيرة فى الخليج العربي، ابراهيم عبدالله غلوم منشورات مركز دراسات الخليج العربي، البصرة ١٩٨١.

(٢) قصة بين العدمين، جريدة البحرين ٢٩ ذي القعدة ١٣٦٠ هـ ١٨ ديسمبر ١٩٤١هـ.

(٣) جان جينيت، خطاب الحكاية، ترجمة محمد معتصم وآخرون الدار البيضاء، ١٩٩٦ ص٣٨.

(٤) فرصة ضاعت كاظمة، نوفمبر ١٩٤٨.

(٥) المصدر نفسه.

(٦) قصة «ظلام» البعثة، يونيو ١٩٤٩.

(٧) قصة «من الواقع» كاظمة العدد (١) يوليو ١٩٤٨.

(٨) انظر مقدمة صانع المتاعب، البعثه يونيو ١٩٤٩.

(٩) قصة المهندس، كاظمة، فبراير ١٩٤٩.

(١٠) قصة رسالة، البعثة أغسطس ١٩٤٩.

(١١) انظر، شيخ القصاصين.. فهد الدويري، خالد سعود الزيد، مكتبة دار العروبة للنشر والتوزيع ١٩٨٤ ص١٦.

(١٢) قصة «بين العدمين» جريدة البحرين ديسمبر ١٩٤١.

بين العدمين

فهد الدويري

قصة قصيرة تعيد النظر في تاريخ بدايات الفن القصصي في الكويت

نشرت مجلة «الكويت» أول قصة قصيرة في الكويت والخليج وهي قصة «منيرة» للشاعر خالد الفرج، وذلك في يالعدد السادس والثامن من المجلة لشهري جمادى الآخر ورجب سنة ١٣٤٨هـ ١٩٢٨م. وكان معظم الباحثين قبل أن اعثر على هذه القصة، واكشف النقاب عنها في كتابي «القصة القصيرة في الخليج العربي»١٩٨٠ يقطعون بأن لا وجود لفن القصة القصيرة في الكويت قبل فترة الاربعينات التي ظهرت فيها مجلات: البعثة، وكاظمة والرائد (عام ١٩٤٦ م ومابعده). ولم يكن خالد الفرج معروفاً بكتابة القصة حتى تاريخ ظهور ذلك الكتاب، ولكن القصة القصيرة التي نشرها في مجلة «الكويت» دلت على مقدرة متمكنة حتى عند مقارنتها بقصص الاربعينيات والخمسينيات. ومع ذلك لم أعثر له على قصص أخرى ولم ينشر من قبيلها شيئاً بعد ظهور الصحافة الوطنية في الاربعينيات. ومن هنا انقطت الصلة بالبداية الاولى المبكرة التي وضعها أساسها هذاالشاعر.

من هنا راح كثيرون يؤرخون للبداية القصصية في الكويت مع ظهور البعثة وكاظمة والرائد والكويت في الاربعينيات والخمسينيات. والكتاب الذين عرفوا خلال ذلك هم فهد الدويري وجاسم القطامي وفاضل خلف وفرحان راشد الفرحان وغيرهم ممن عرف بكتابة القصة الواحدة أو القصيتن.. وبين هذه الفترة وقصة

«منيرة» لخالد الفرج فترة طويلة تكاد تشكل عمراً كاملاً لجيل ثقافي، وفترة بهذا الحجم لا بد لها ان تقطع صلات التأثير بين بداية خالد الفرج وبدايات جيل العقد الخامس.

غير أن الباحث يجد حلقة اتصال بين الفترتين أو بين البدايتين تتمثل في ظهور «جريدة البحرين» التي أسسها عبدالله الزايد عام ١٩٣٩. هذه الجريدة استطاعت ان تستقطب اقلام ادبية وفكرية في البحرين ودول الخليج والوطن العربي. وتكشف البيلوغرافيا التي أعددتها لهذه الجريدة عن الحجم الادبي والثقافي الذي جعلت منه الجريدة موازياً لاهتماماتها بالسياسة واخبار الحرب العالمية الثانية.(انظر كتاب عبدالله الزايد وتأسيس الخطاب الادبي الحديث، د. إبراهيم عبدالله غلوم ١٩٩٦).

ومن بين ابرز الاسماء الكويتية التي كتبت في هذه الجريدة الشاعر فهد العسكر، وعبدالله السنان، وعبدالرزاق البصير وفهد الدويري.

وتهمنا هنا الإشارة الي قصة هامة نشرها الدويري بأسمه الصريح (فهد يوسف المنيس) في ديسمبر ١٩٤١ وعنوانها (بين العدمين).. هذه القصة تمثل البداية الصريحة الواضحة للقصة القصيرة في الكويت بعد قصة منيرة، وإذا كانت هذه الأخيرة قد انقطعت الصلة بها، ولم يعد تأثيرها واضحاً في التأسيس لفن القصة فان «بين العدمين» لفهد الدويري عكس ذلك. إنها تصلنا مباشرة بقصص فهد الدويري التي نشرها منذ عام ١٩٤٧ ، وتبشر بذات الخصائص الفنية والاسلوبية التي تمكن منها هذ الكاتب وسيطر عليها في معظم قصصه.

وقد كان عمر الدويري حينئذ يكاد يقترب من العشرين حين كتب «بين العدمين» ولذلك دلّت على نزوح ذاتي وغنائي يختلط بحسٍّ وجودي نابع من القراءات الفلسفية والصوفية المبكرة لهذا الكاتب من جهة، ومن تأثيرات خاصة بظروف أسرته ووضعها الاجتماعي بعد نفي والده وتشريده ووفاته بعيداً عن الاسرة في ١٩٤٣ بالبصرة.

واذا كانت هذه القصة تصلنا بالتجربة القصصية الكويتية في الاربعينيات وتتواصل معها فانها تصلنا باجواء القصص التي نشرت في جريدة البحرين وخاصة قصص محمود يوسف الكاتب البحريني الذي اعتبره رائد القصة القصيرة في البحرين. والذي نشر عدداً من القصص يهمين عليها الاسلوب الشعري الغنائي، ويسيطر عليها ضمير المتكلم القائم على البوح باسرار تنغلق عليها الذات الحائرة، الضائعة بين أوهام الواقع والخيال في آن واحد.. هذه الاجواء تخيم على قصص محمود يوسف التي من بينها (بين سارق وبخيل، الشاعر، حائرة). كما تخيم بوضوح على حيز القص في «بين العدمين» لفهد الدويري.

من اجل ذلك تشكل قصة فهد الدويري التي اقدمها للقارئ العربي بداية حقيقية للقصة الكوتيية، وهي تضيف اسلوباً لم يعرف به الدويري من قبل. لقد عرف بمقالاته الاجتماعية والاصلاحية، وعرف بقصصه الواقعية ولكنه لم يعرف بهذا الحسّ الفلسفي، والغنائي الشعري الذي تكشف عنه قصة«بين العدمين». وقد حاولت في دراستي الجديدة عن (المتكلم في حيز المتكلم التخييل في حيز التخييل.. نظرة نقدية في قصص فهد الدويري) ان ادرس ارتباط هذه القصة بالبنية السردية العامة التي كونتها تجربة الدويري للقصة في الكويت والخليج. وإتمنى أن يرجع إليها القارئ ليقف على مزية الخطاب السردي في هذه التجربة بدءاً من بين العدمين وانتهاء بقصصه الاخيرة.

البحرين - د. إبراعهيم عبدالله غلوم

بين البداية والنهاية *جريدة البحرين ٢٩ ذي القعدة ١٣٦٠ هـ ١٨ ديسمبر ١٩٤١م*

بين العدمين

«اليك أيتها الشعلة التي أنبثقت امامي حينما كنت في مبتدأ معمعة الحياة، الى منبع الوجود.. اليك .ف.م»

(رفع الستار لليلة قدرها خمسين عاماً)

ها آنذا قد جئت فماذا أري، عالم وهياج وأزدحام وتقاتل، ما معنى هذا، ماذا تريد مني، آه ما احلى العدم.

في طريق الحياة. وجدت اشواكاً ذات رؤوس حادة، عندما اقتربت منها احسست بوخزاتها، وسمعتها تقول: ها انت تسير في طريقي، لقد أكتنفتك بظلماتي من كل جانب فيك، والسعادة التي تتغنى بها كما يتغنى غيرك، شيء وهمي. أما الحقيقة فهي مرة، مرة بالتصور واللمس، الا تحس بوخزاتي.

كنت أعتقد بأني سأسير في طريق الحياة علي نمط واحد، لا تغيره الاشكال ولا تقدمه التقاريق. وانظر من حولي فاجد السعادة حلوة صافية بلون لا يعتريها كدر(!). ولا تغير طعمها الاعوام. عندئذ آمنت بأن الحياة ذات طريق واحد لن تتبدل.. ومع ذلك فان هناك حلقة مفقودة...

مضت ايام صباي بتؤده حيناً، وبسرعة مدهشة أحياناً، واحسست بدم الشباب يغلي وبركان من جحيم لا ادري منبعه. وهناك عرفت حقيقة ذات صبغة خياليةحلوة وصرت وسط ذلك الجحيم الهائل، والعجيب في امري أني كنت في هذا السير أصيح بواد من خيال لذيذ حلو وبقيت في الظلمة الدكناء يكتنفني شيء لا اعرف سره. وبعد ذلك فهمت الحقيقة الثانية من حقائق الحياة وهي ان الطريق تتشعب. وكان هناك شيء ناقص فيّ ايضاً.



وساد الظلام مرة آخرى بكثافة لم اعهدها حين فهمت الحقيقة العليا للوجود واساسه حقيقة (٢) هي التي أقامت الحياة واقعدتها، وبنت المجتمع، و(هدمته) بيدها، حقيقة يراعيها كلا الجنسين. ويزدريها الجميع، حقيقة قامت كي تنمي البشر، وتكثر نسل هذا الانسان المسكين، حقيقة نعمرها، نحن ونخربها نحن أيضاً.

حقيقة بكى عليها الفيلسوف، وضحك لسمعها المجانين من ارباب حب الدماء. حقيقة، طالما سفكت عليها الدموع، واستهتربها الفوضويون،حقيقة اودعها الباري كسلالة لهذه البشرية المسكينة.

وفي هذا الدور بدأت الظلمات تضيق على الخناق تدريجياً وعندما انقشعت كنت أؤمن بأن هناك شيئاً ناقص (٣) بالنسبة لوجودي.

وعندما بدأت أفهم ذلك تبددت الظلمة عن شعلة. شعلة كانت كالشمس عند بزوغها وكالحقيقة النورانية لاذهان اهل العقول الباحثة. والتقت الشعلة من حولي ثم هجمت عليَّ. فشعرت بها وأحسست بالدم الفوار يجري كالسيل الجارف من جسمي ومن خلال خطوطها الذهبية التي ظهرت لي، برزت فتنفذت من دياجير الظلام الحالك.

كنت أعرف أني ناقص ذلك لان أبي الاول من قبل كان يعرف من أول يوم خلق أنه ناقص أيضاً. والقدرة الالهية هي علمته نقصانه، وافهمته الشيء التكميلي له، كنت اعرف أني ناقص لان الدم الجياش كان قد تسرب الى عروقي بشكل واضح جعلني اعرف الحقيقة كما لو كنت اعرفها من قبل ومن خلال النور جاءت المنقذة ومع ذلك كنت لا اعرف شكلها البته لأن أبي الاول كان لا يعرف شكله الناقص نعم أعرفها كما صورها لي الذين جربوا الحياة في (الليلة) الماضية، حين كنت أنا في احدى ضواحي العدم، ولكنها لم تكن كما صورها ذلك المصور، لانه اوضحها لي بشكل كان من ضروريات الحياة، ولكنه غير تام بالطبيعة اللاهوتية الحقة وتوالت على شبابي الايام فعرفت الصورة الحقيقية وحلت رموزها، وفهمت معجماتها.

كنت أظن أنها شيئاً اعتيادياً (٤) يرمي الى زيادة النسل ولكن حقيقتها كانت فوق ذلك، اكبروأنزه كانت شيء آخر (٥) بجانب ما كنت أتصوره.

اليك يا من حملت امامي مصباح الحياة الوضئ.

اليك يا من كنت أعرفها أول ما خرجت الى هذا العالم، اليك ايتها الزوجة الصالحة، اليك يا من زادت في ايماني بالخالق، وبالحياة، اليك أيتها التي انقذتني من شرور الوحدة، بعد ما استلمني القنوط، اليك ايتها الطاردة عني اشباح الآثام والفجور،اليك

يامن اوردتني مناهل العلم ودفعتني الى السير الحثيث وراء الامال والاماني، إليك يا من ادخلت في قلبي الحرية فأرتني من خلال ضوئها الوهاج طريق الحب الصادق.

اليك أسوق هذه الحقيقة الهائلة..

منذ خلق العالم واحداثة، كانت هناك نهاية واحدة للجسم لاتتغير مهما كانت الاشكال وهذه النهاية تتكون من بداية واحدة وهي الوجود. للانسان في هذه الحياة ان يسير الى طريق تمتد من الوجود والعدم. وبين تلك وهذه شيئ واحد عرفته بعد أن عرفتك أنت وعرفت أنه اساسهما المتين.

ودارت الأيام دورتها فاذا منقذني تصرخ وإذا من حولها أناس يجيئون ويذهبون وألتفت فرأيت بصيصاً من نور لم يلبث أن تحول الى وهجة حمراء، ومن خلال فجواته اطل شيئ جميل مفرح، شيء هو أساسي واساسك واساس العالم أجمع واستبنته فإذا هو وجه طفل، طفل تكسوه البراءة والدعة والاطمئنان ودارت عيناه على محور واحد وحول كل شيءفي تساؤل، ثم استقرت فالتقتا بعين امه.

وبقيت أنا هكذا صامت كالتمثال. كنت افكر في خالقه وقدس أسمه وقطع علي حبل تفكيري لاول مرة عنه اذ سمعتة يقول بتساؤل من عينه ها أنذا قد جئت فماذا أرى، عالم وهياج وصمت، ما معنى هذاماذا ترون مني.

،سمعتها تجيبه: ذلك ما قاله والدك من قبل حين كان مثلك الآن وها أنت ايتها الثمرة الطيبة، لتلك البذرة الطاهرة.بدأت تسأل.. فلسوف تفهم كل شيء ولكن أنتظر..

اسدل (الستار على الفصل الاول)

واقول بأن الطفل انتظر كما أمرته امه ومرت ايام طفولته عليه كالحلم الجميل ودارت الايام واذا الفجر يتنفس ونوره يبتسم واذا ذلك الطفل شعلة وهاجة من شباب واذا بالدماء تجرفه جرفاً قوياً فقد آن اوان الاحلام.

وعندها رفع الستار ثانية عن مشهد هو بعينه ما كان في الفصل الثاني بتغيير قليل وفي المساء رأيت الشمس تنحدر الى المغيب بشكل يأخذ بمجامع الافئدة.

وتوارت الشمس وراء التلال، علي فرش من دلال وتغنج، وعاد الراعي يزمر بأغنية الرجوع الى صومعته فسمعته الغنم وهرعت اليه، وفي نفس الوقت كانت الرواية قد تمت فصولها ومناظرها ولم يبق منها سوى المنظر النهائي، منظر يجمع الكل ويخصم الكل ويعيد الكل..

شيء يعرف بأن الزمن الحق قد آن. والساعة التي لا شك فيها قد قربت، لحظة هي



التقديم لما قدم وأخر، وعرفت ان الشيء الاخير قد بدأ وان نهاية الحياة قد آنت فسمعتها تقول: الم يحن وقت رحيلك، وان هذا اجلك قد تم. فهيا ارحل عني فاني سمعتك، لقد عشت اكثر ما كنت اقدره لك، هيا ارحل لاستقبل مكانك اضيافاً جدداً غيرك فأجبتها بصوت ترتعش له الابدان والارواح «ليت عندي من القوة ما يمكنني من تحريك القلم حتى اشرح سهولة الموت ولذته.

ولكن على الاقل دعيني اقول:

اشهد ان لا اله الا الله واشهد ان محمداً عبده ورسوله..آه..آه..

قال صاحبي ذلك ثم لفظ نفسه الاخير بين يدي

قلت: الحقيقة مرة. مرة بالتصور فها انذا احس بوخزاتها.

الكويت

فهد اليوسف المنيس

❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖❖

هوامش على قصة «بين العدمين»

هذه خمس هوامش أضعها بين يدي القارئ مشيراً الى بعض الكلمات غير الواضحة في النص المنشور وبعض الاخطاء المطبعية التي ترد عادة في الصحافة. ولم احاول المساس بالنص بأي تعديل، لأنه بما هو عليه يشكل بداية لكاتب وبداية لتجربة.

(١) هنا مفردتان غيور واضحتين تماماً في النص المنشور وقد اجتهدت في وضعها بما يتفق مع السياق.

(٢) هكذا وردت الجملة في النص المنشور (واساسه حقيقة) وأرجح وجود خطأ طباعي أدى الى التباس الضمير العائد.

(٣) الصحيح شيئاً ناقصاً. وما جاء في النص خطأ مطبعي.

(٤) وردت كذا وهي خطأ مطبعي، الصحيح أنها شيء اعتيادي.

(٥) وردت كذا وهي خطأ مطبعي والصحيح كنت شيئاً آخر.



ذكورة الأقنعة و أنوثتها

وضاح اليمن بوصفه مرويات رمزية

محمد عبدالرزاق عبدالغفار*

تشير إحدى المرويات إلى أن وضاح اليمن، و أبا زبيد الطائي، و المقنع الكندي كانوا «يردون مواسم العرب متبرقعين يسترون وجوههم خوفا من العين، و حذرا على أنفسهم من النساء لجمالهم١» . تكتفي الرواية في تعليل اتخاذهم من الأقنعة أردية لوجوههم بأنه حماية لجمالهم الباهر، و خشية من عيون الحاسدين و الحاسدات و المفتونين و المفتونات. و تتوقف عند تلك الأسباب دون أن تتجاوزها إلى غيرها من الحوافز الخفية.

و لكن هل الوجه و القناع الذي يخفيه موضوعان منفصلان و مستقلان بذاتهما عن الأنساق الكامنة للثقافة، و بعيدان عن مجالاتها المعقدة كما تشير الرواية السابقة؟ لعل أنجع سبيل للتعامل مع ذلك السؤال الذهاب إلى خلاف ما توهمنا الثقافة به من أن تلك التفسيرات واضحة، وكافية بذاتها، و قائمة على الحقيقة المطلقة. فهو يستدعي منطلقا معاكسا فحواه أن الوجه و القناع خاضعان لممارسة ليست مستقلة بذاتها. و ليست مظهرا واضحا. و ليست حقيقة جوهرية ثابتة. بل ينبغي أن نفترض أنها منغمسة في مادية المظاهر المختلفة و المتشابكة لمجالات الثقافة، إذ تتفاعل فيها و من خلالها العلاقات الناجمة عن التذكير و التأنيث الثقافي، و العرق، و

---

* مساعد بحث وتدريس، قسم اللغة العربية، جامعة البحرين



الدين، و الأعراف الاجتماعية، و القيود السياسية، و التقاليد الأدبية، و الطبقة، و علاقات السلطة التي تحدد المواقع الديناميكية للذوات٢.
لنقرأ، إذن، وجه وضاح اليمن و قناعه متوسلين إلى الافتراض السابق و المعاكس لما أذاعته إحدى المرويات الثقافية من تعليلات.

أقنعة النسب:

من أبرز الأنساق المتحكمة في بنية المجتمع العربي القديم النسب. ذلك أن نقاءه، و الحفاظ عليه، و الإعلان عنه بمختلف المظاهر، التي من ضمنها التفاخر، يمثّل فعلا ثقافيا بالغ الخطورة، تستدعيه ممارسات شتى للحياة اليومية، و ربما من خلاله وحده يكتسب الإنسان منزلته الاجتماعية. و أية شائبة تندس إلى سلسلة النسب تجعل للشك سبيلا ميسورا إلى الهوية ذاتها، حتى تجعل صاحبها اجتماعيا في أحط منزلة، أو تقصيه بشكل كامل من خصائص الهوية الجمعية التي يشترك معه الآخرون في تكوينها. و لكن كيف يعمل «الضاغط النسقي٣» للنسب في المرويات المتصلة بوضاح اليمن؟ و كيف يتفاعل مع الأنساق الثقافية الأخرى؟
تضعنا الثقافة منذ البداية أمام آراء متعارضة للنسّابة في تحديد أصله، فمنهم من يرى أنه فارسي خالص، قدم آباؤه المقاتلون الفرس إلى الجزيرة العربية لنصرة سيف بن ذي يزن على الحبشة٤. و نسابة آخرون يرونه عربيا خالصا، ينحدر من قحطان٥. و أما الجاحظ فيرى أنه عبد٦. يظهر منذ الوهلة الأولى أن الخلاف على النسب، في المرويات المتصلة به، أمر بسيط شأنه شأن أي عربي آخر يشك النسابة في نقاء أصله. لكن المرويات تشير إلى غير ذلك من بساطة الاختلاف و وضوحه حول أصله و نسبه، فقد « كان وضاح اليمن من أجمل العرب وكان أبوه إسماعيل بن داذ بن أبي جمد من آل خولان بن عمرو بن معاوية الحميري، فمات أبوه، وهو طفل، فانتقلت أمه إلى أهلها وانقضت عدتها، فتزوجت رجلا من أهلها من أولاد الفرس،

وشب وضاح في حجر زوج أمه، فجاء عمه وجدته أم أبيه ومعهما جماعة من أهل بيته من حمير ثم من آل ذي قيفان ثم من آل ذي جدن يطلبونه، فادعى زوج أمه أنه ولده، فحاكموه فيه وأقاموا البينة أنه ولد على فراش إسماعيل بن عبد كلال أبيه فحكم به الحاكم لهم وقد كان اجتمع الحميريون والأبناء في أمره وحضر معهم فلما حكم به الحاكم للحميريين مسح يده على رأسه وأعجبه جماله، وقال له: إذهب فأنت وضاح اليمن لا من أتباع ذي يزن يعني الفرس، الذين قدم بهم ابن ذي يزن لنصرته. فعلقت به هذه الكلمة منذ يومئذ، فلقب وضاح اليمن٧». إن الرواية هنا تشير إلى الخلاف في تحديد أصله، و تشير ضمنا إلى أهم من كل ذلك، إذ تنتهي إلى السبب الذي حدا بهم إطلاق (وضاح اليمن) عليه. فهي تلمح إلى أن لأصله العربي الخالص سببا قويا في جماله، و لا أدلّ على ذلك من العبارة الأخيرة التي ينفي فيها الحاكم عن وضاح أنه من اتباع الفرس، و فيها أيضا ينفي عن الفرس الجمال بشكل عام. بل إنه يشك في قدرة نسائهم على إنجاب من هو بمثل وضاح جمالا و بهاء. إن ارتباط الحكم الذي أطلقه الحاكم للحميريين بالتسمية يغدو أكثر تعقيدا، ذلك أنه يشتبك بمظاهر التفريق بين عرق و عرق آخر ثقافيا. انقلب وضاح بعد إصدار الحكم إلى حجة على أمه الفارسية و زوجها، و من ثمّ حجة على العرق الفارسي ذاته، لصالح أبيه و العرق العربي. و على الرغم من أن وضاحا نتاج لأب عربي و أم فارسية، فالنسق الضاغط للنسب لا يعترف إلا بالعرق العربي الخالص. فلا مكانة للأعراق الأخرى أو لحالة يتداخل فيها العرق العربي بعرق آخر. إن الفصل العرقي الكامن في إصدار الحكم هو تعميد ثقافي لوضاح يُدخله حالة جديدة تجسدها أنساق ثقافية كامنة سيخوض غمارها طوال حياته، و هو ما سيتضح في موضعه من هذه الدراسة.

و كما تردد نسبه بين العرق العربي و العرق الفارسي، تردد جماله بين التذكير و التأنيث ثقافيا، و على نحو يتفاعل فيه العرقان السابقان. فمسحة الحاكم عليه تعلن

عن أن وضاحا لم يعد مجرد شخص اختصم فيه قومه، بل أصبح أيضا تمثيلا لما ينتجه العرق العربي من جمال. و إذا كان الجمال دائما مرتبطا بالمرأة من حيث أنثوية مظاهره و بخاصة المثالية منها، فإن الصراع العرقي يستبد بالجمال هذه المرة لنفسه، فلا يكون فيه إلا ذكوريا تحوطه و تحرسه الثقافة الذكورية لأنه ناجم عن صراع بين عرقين مختلفين، و صادر عن حاكم أطلق القول الفصل بنزاهة فائقة، و عدل واضح. هكذا تغيّر الثقافة المظهر الأنثوي الرمزي لدى وضاح فتجعل جماله مظهرا ذكوريا خالصا لا يدرك و لا يفهم إلا على ذلك النحو لأن سياق ذلك يتضمّن صراعا عرقيا بين نمطين ثقافيين مختلفين. و لذا فإن التسليم بفارسيته يعني أن أنوثته الرمزية و جماله الفعلي ناجمان عن العرق الفارسي. و هذا ما ترفضه الثقافة الذكورية السائدة فالأمر يتعلق بنقاء العرق العربي و ثباته أمام العرق الآخر.

و لكن هل تُوجّه الثقافة السائدة الأنوثة الرمزية عند وضاح توجيها آخر؟

تَرِدُ إحدى الروايات، في ردّها على من قال بفارسية أصله و نسبه، على النحو التالي:«قال خالد بن كلثوم فحدثت بهذا الحديث مرة وأبو عبيدة معمر بن المثنى حاضر ذلك، وكان يزعم أن وضاحا من الأبناء فقال أبو عبيدة: داذ اسم فارسي فقلت له: عبد كلال اسم يماني وأبو جمد كنية يمانية والعجم لا تكتني، وفي اليمن جماعة قد تسموا بأبرهة وهو اسم حبشي فينبغي أن تنسبهم إلى الحبشة وأي شيء يكون إذا سمي عربي باسم فارسي وليس كل من كني أبا بكر هو الصديق ولا من سمي عمرا هو الفاروق وإنما الأسماء علامات ودلالات لا توجب نسبا ولا تدفعه قال فوجم أبو عبيدة وأفحم فما أجاب٨». إن الثقافة الذكورية تتمتع بدرجات قصوى من المرونة في حماية ما يباح قوله، و تحتاط بالدرجة ذاتها لما لا يباح قوله، فهي تقبل القول بفارسية وضاح، و تسهم في ذيوع ذلك في المجتمع، فيجري الأخذ به ليس من أجل فارسية أصله و نسبه، بل لأنه قناع يشفّ عن جماله الفائق، فالقناع إذن

استعارة لجماله الأنثوي رمزيا. و لهذا فعندما يجري تفريغ القناع (فارسيته) من ما يشير إليه من أنثوية رمزية كي يصبح قناعا حقيقيا و ذلك بالقول بفارسيّة أصله و نسبه، فإن الثقافة الذكورية ترفض ذلك تماما، و لا تقبل القول بفارسيته مطلقا إلا في حالة واحدة تتمثل في كونها قناعا لجماله الأنثوي. هكذا، إذن، تتوسع الثقافة الذكورية، حين تريد، فتقبل بفارسية وضاح إذا كان ذلك قناعا لأنوثته فقط، و أما أصله و نسبه فإن الثقافة الذكورية ترفض أي قناع يُخلع عليهما إذ تدرجهما الثقافة السائدة في مجال المقدس الذي لا يمكن مسّه بينما تتوسع في استعمال القناع الخاص بالجمال الأنثوي رمزيا، و لا تجد في ذلك الاستعمال بأسا.

و مادامت الثقافة قد رفضت من قبل تداخل الأعراق من أجل التأكيد على نقاء العرق العربي لوضاح، فإنها هنا تقبل القول بفارسيته لكون ذلك مجرد قناع لأنوثته الرمزية التي يفرضها جماله. و إذا كان الحكم الذي أطلقه الحاكم لصالح الحميريين قد وضع العرق العربي في منزلة عليا و العرق الفارسي في منزلة أدنى، فإن الثقافة الذكورية السائدة قد تعاملت، من جهة أخرى، مع ذلك الحكم وفق منطق يتناسب مع الحفاظ على مصالحها حيث سمحت بتداول القناع الفارسي لجماله الأنثوي، لأن ذلك يستوي مع المرتبة الدنيا للعرق الفارسي بالنسبة إلى سيادة الثقافة الذكورية التي تستوي مع علو العرق العربي ذاته.

تدور، هذه المرة، المرويات على وضاح و عشيقته روضة، لتبيّن كيف تعمل الذاكرة الجمعية رمزيا و كيف تسنّ قانونها الخاص الذي لا يستجيب لنظام الصحة و الكذب. بل يشرع ذلك القانون في فرض نظامه الخاص، حتى و إن كان ما تتداوله من مرويات لا يمتّ إلى الحقيقة بأدنى صلة خلافا لما يرى البعض قديما و حديثا ٩. فالذاكرة الجمعية للثقافة لها قانونها الخاص الذي يستجيب، في هذه الحالة، للتداول و التواصل الأيديولوجي و الجمالي أكثر من الرضوخ لمعيار الصحة و الكذب. تشير الرواية الأولى إلي «أن وضاحا هوي امرأة من بنات الفرس يقال لها

روضة فذهبت به كل مذهب وخطبها فامتنع قومها من تزويجه إياها وعاتبه أهله وعشيرته فقال في ذلك صوت:

يأيها القلب بعض ما تجد
قد يعشق المرء ثم يتئد
قد يكتم المرء حبه حقبا
وهو عميد وقلبه كمد
ماذا تريدين من فتى غزل قد شفه السقم فيك والسهد
يهددوني كيما أخافهم
هيهات أني يهدد الأسد١٠».

ترفض الثقافة الذكورية، هذه المرة، عشق الشاعر المقنع لروضة الفارسية، لأن ذلك العشق يعتبر في عرفها قناعا آخر، يخلعه وضاح، من دون وعي، على عرقه العربي النقي. فالثقافة لا تقبل استعمال الأقنعة مع كل حدث، و ترفض تكثيف استعمالها أيضاً لأن ذلك يمكن أن يؤدي إلى انفلات موضوعها (وضاح) و ضياعه على نحو لا يمكن استرداده، و هذا يعني الخروج على ما تفرضه الأنساق الضاغطة للثقافة. فليس إذن من مصلحتها أن يغيب وجهه خلف أقنعة متعددة، بل يكفي أن يغيب جماله خلف القناع الذي يفرضه النسق المهيمن. و لذا تعاتبه عشيرته على ذلك، فعشق روضة قناع آخر يرمز إلى العرق الفارسي ذاته، و من هنا فلا مكانة لذلك العشق في ثقافة ذكورية لا تعترف إلا بالعرق الذي تمثّله و تنتمي إليه.

و أما الروايتان الثانية و الثالثة ، فإنهما تجعلان روضة عربية من كندة و اليمن. و

مع ذلك لم يزوجها أهلها لما خطبها وضاح، فزوجت غيره. و تنتهي الرواية الثانية بأن رجلا من بلدها أتى وضاحا« فأسر إليه شيئا فبكى. فقال له أصحابه: مالك تبكي، وما خبرك. فقال: أخبرني هذا أن روضة قد جذمت وأنه رآها قد ألقيت مع المجذومين١١». تنتقم الثقافة الذكورية السائدة من وضاح فينتهي مصير عشيقته إلى الجذام، موت بطيء لروضة، و عذاب للعاشق الشاهد أيضا. و لا تقبل الثقافة الذكورية لصاحب القناع الذي يخفي جماله الأنثوي في الانخراط بمن ينتمي إليه رمزيا، فالمرأة بوصفها رمزا للجمال و واقعا حقيقيا له لا تتناسب مع وضاح لأن قناعه يخفي من المزايا ما يفترض أن تتمتع بها النساء وحدهن، و ليس الرجال فحول الشعر.

إن الثقافة الذكورية تعاقب الشاعر لجريرته التي لا تتسق مع وظيفته بوصفه عضوا في نادي الفحول، و لا مع جماله. و لذا فيتوجب عليه أن يعيش مقنعا كي يواصل القول على المنوال الذكوري. و القناع هنا شرط لبقائه حيا، و عشقه روضة فعل لا يتسق مع القناع ذاته و ما يخفيه من جمال رمزي تدرجه الثقافة الذكورية السائدة ضمن المجال الأنثوي ذاته، فالعشق هنا علامة بين المظهر الأنثوي الرمزي لوضاح و المظهر الأنثوي الحقيقي لمعشوقته روضة. إن ذلك في نظر الثقافة الذكورية يؤول رمزيا إلى علاقة مثليّة بين أنثى و أنثى، فالجمال الأنثوي الرمزي عند وضاح تتعامل معه الثقافة الذكورية بوصفه جمالا أنثويا حقيقيا. و بهذا لا تجد الثقافة الذكورية من سبيل إلا إنزال عقابها به وذلك بامتناع أهلها عن تزويجه بها، و موت معشوقته بالجذام. و من هنا فإن لأسديّته قيمة تنحصر في صعيد القول الشعري لمطابقتها أعراف الفحول من الشعراء، لكنها في مستوى الخطاب تبقى مقموعة كما بقيت أنوثته الرمزية مقموعة عندما تحولت إلى أنوثة حقيقية كرستها الثقافة السائدة. و لكل ذلك كان من الطبيعي عدم التقائه بعشيقته.

أنوثة المكبوت:

يكمن الوضع الطبيعي لعلاقة الخليفة بزوجته في محافظته على نقاء صورتها في المتصور الجمعي، و دفعه كل ما يؤدي إلى مسّها و التعريض بها، لأنها تمثّل رصيده الحقيقي من الأخلاق الفاضلة، و الشرف العفيف، بينما ترسم الثقافة للزوجة دورا لا يخرج عن ذلك النطاق. لكن المرويات تفاجئنا بما هو مخالف لذلك الوضع، فأم البنين بنت عبدالعزيز بن مروان استغلت وجودها في الحج، إذ دعت كُثيّرا و وضاحا إلى التشبيب بها مباشرة، فنأى كثيّر عنها و شبب بجاريتها غاضرة، و أما وضاح فإنه شرع فيما رغبت فيه السيدة الأولى من ذكر و نسيب١٢. تبيّن الثقافة، إذن، أن انتهاك سلطة الأب لا يبدأ من الخارج، و إنما يبدأ من داخل النسق الضاغط الذي هو نسق ذكوري في كل شيء، فأم البنين نفسها بدأت بالدعوة إلى التشبيب بها، و حشدت لذلك شاعرين فحلين و ليس شاعرا واحدا، و هي تحج في أقدس بقاع الأرض. و إن بدا الأمر عبثا أخلاقيا في الشهر الحرام، فإنه ثقافيا يتجاوز ذلك بكثير، إذ كيف تدعو أم البنين أولئك الفحول للتشبيب بها و الإمعان في ذلك و هي تقوم بمناسك الحج. و من جهة أخرى، لو كان الأمر مجرد اختبار لدعت أبرزهم من حيث الكفاءة الشعرية إلى التشبيب بها. فالسيدة الأولى هنا امتحنت الشعراء الفحول في رصيدهم الثقافي شعريا و أخلاقيا و اجتماعيا و سياسيا، و هي تدرك منذ البداية من سيقابل ذلك الامتحان و من سيرفض. إن الحدث يتعلق إذن باختبار معيّن يتجاوز اختبار قوة الفحولة الشعرية عند أولئك الشعراء، و إلا فما معنى دعوتها إلى التشبيب بها جهارا في أثناء الحج. فالفحلان على قدم المساواة في تلك الدعوة و في ذلك الاختبار حيث يتعلق الأمر بمدى إدراكهما لشروط واقعهما الثقافي، و مدى استعدادهما للقيام بمجازفة يمكن أن تفتح أفقا جديدا لمظهر ثقافي ذي خصائص أنثوية تمثله أم البنين نفسها. إنها بذلك تمهد لاختبار كل

مظاهر الفحولة الشعرية. فتسخيرها لأحد المنتمين إلى نادي فحول الشعر يعني إرادة التدشين لصوت آخر غير الأصوات التي يسندها النسق الذكوري السائد. تشير المرويات إلى أن كثيّرا هاب أن يشبب بأم البنين، فنسب بجاريتها غاضرة، فهو لم يستدرج إلى الامتحان، بل آثر أن يعدل عن التشبيب بأم البنين إلى التشبيب بجاريتها. و أما وضاح، قصد أم البنين في ذلك الامتحان، فلم يع الشروط السائدة للواقع الثقافي، فشرع في التشبيب بأم البنين. الفرق إذن حاسم بينهما، فالأول أدرك شروط الواقع فلم تعاقبه الثقافة، و الثاني لم يدرك من شروط الواقع شيئا فعاقبته الثقافة.

و لكن هل كان وضاح غير مدرك فعلا لعاقبة من يشبب بأم البنين؟ و هل هو حقا من السذاجة بمكان بحيث سهل استدراجه إلى ذلك؟

مرةً تلمح المرويات إلى إجابة ما، و مرة أخرى تضن بكل شيء. فمخاتلة تلك المرويات أكبر بكثير من ما تبوح به. تجمع على أن الوليد قتل وضاحا بعد أن نسب بأم البنين، و في الجانب الآخر تسكت عن إيراد أية إشارة عن كثيّر الذي شبب بجاريتها. بعد أقنعة النسب التي تنوعت في إبراز سياقات وضاح، فالثقافة الذكورية تطارده فتسلب منه أي قناع يسمح له بالتخفي و الفرار من جريرة ما اقترفه. و هي تضفي على كثيّر قناعا رمزيا من الشرعية و القبول. فالتشبيب بغاضرة جارية أم البنين لا يفترق عن التشبيب بأم البنين نفسها. فمن طال الجارية يطال سيدتها، و من شبب بالجارية امتد قصده إلى سيدتها. لكن يبدو أن الثقافة الذكورية هنا لا تعترف إلا بأم البنين و لا ترى في التشبيب بجاريتها أية جريرة يؤخذ كثيّر بها، على الرغم من أننا ثقافيا أمام علاقة تراتبية بين المتبوع و التابع، أو بين السيدة و الجارية. فلم تتعامل الثقافة الذكورية مع غاضرة على ذلك النحو؟

إن الثقافة تفصل فصلا قاطعا بين طرفي العلاقة التراتبية، فلا تُدخل الجارية في حمى سيدتها، و لا توفر لها أية حماية. إنها تستغل غاضرة فتعتبرها قناعا كافيا

يحمي كثيرا من العقاب على الرغم من أن تشبيبه بغاضرة تشبيب بأم البنين على نحو غير مباشر. تحوّل إذن الثقافة الجارية إلى قناع يحمي كثّيرا من العقاب، و يبدو أن السبب يكمن في أن كثيرا ليس مثل وضاح، فالأول فحل يدركه المجتمع بوصفه هوية ذكورية في كل شيء و بخاصة مظهره الخارجي، و أما الثاني فإنه موسوم بمظاهر الأنوثة ذاتها.

لا تحمي، إذن، الثقافة الذكورية من يحمل علامات أنثوية على الرغم من قيامه بارتداء القناع دلالة على رغبته الصادقة في الانخراط في المجال الواقعي الذكوري حقيقةً و رمزاً. هكذا يجري تجريد وضاح من أي قناع واقعي يوفر له الحماية في وجه السلطة لأن الثقافة الجمعية تدركه بمظهره الأنثوي و ليس بأي مظهر آخر، و يجري في الوقت ذاته تقنيع كثيّر بقناع واقعي يحميه من كل أشكال المساءلة، بل و يجعله يمارس نسيبه و هو آمن في ذلك. إننا هنا أمام شكلين من أشكال التلقي التي تفرضها الأنساق المتداخلة للثقافة الواحدة على الشاعرين معاً. تتعامل مع أولهما بوصفه فحلا خالصا مدركا للكيفية التي يجري من خلالها التشبيب، فتخلع عليه الثقافة قناعا حقيقيا و واقيا، و تتعامل مع الثاني بوصفه منقوص الفحولة و ذلك بسبب الأنوثة الرمزية لقناعه و التي تدركها الثقافة على أنها واقع ثابت.

صندوق الرغبة :

تتشابك الأنساق الثقافية هذه المرة بشكل كبير عندما تدور المرويات على الطريقة التي من خلالها يتم الاتصال بين وضاح اليمن و أم البنين ، و اكتشاف زوجها الوليد بن عبدالملك ذلك. و إذا كانت المرويات تتفق في الكثير من الوحدات السردية، فإنها تختلف في أخرى ذات تأثير وظيفي هام. فالمرويات تتفق على أن وضاحا و أم البنين عاشقان، لكنها تختلف في من يطلب الآخر و كيف يلتقيان. تشير إحداها إلى أن وضاحا كان يبادر إلى الاتصال بابن عمته أم البنين بعد أن تزوجها

الوليد بن عبدالملك و نقلها معه إلى الشام ، إلا أن محاولاته كانت تبوء بالفشل الذريع، فلم يجد من سبيل إلا الطواف حول قصر الوليد. في إحدى المرات كَنّ وضاح حتى دبرت له أم البنين سبيلا إلى غرفتها في داخل القصر من خلال إحدى جواريها التي أبلغت مولاتها عن وجوده بالقرب من القصر. احتالت أم البنين لذلك حيث مررته إلى غرفة قصرها بوضعه في صندوق. و أخذت تخبئه في أحد الصناديق الموجودة في غرفتها، و إذا أمنت أخرجته١٣. و أما الرواية الأخرى فتبيّن أيضا أن الاتصال بين العاشقين يبدأ من خلال أم البنين، فهي من كان يرسل إليه كي يأتيها و يقيم عندها، و إذا ما أحسّت بأي خطر وارته في أحد صناديقها١٤.
تحدد الروايتان بدقة أن أم البنين هي صاحبة الفكرة و التنفيذ. فالأنساق السائدة للثقافة هنا تجعل وضاحا هدفا لرغبة أنثوية جامحة على الرغم من أن الواقع الثقافي يدركه بشكل يُسوِي بينه و بين الجمال الأنثوي ذاته. لكن أم البنين تدرك وجود وضاح على نحو مختلف عن النسق الذكوري السائد، و هو ما جعلها تحتال بحيلة انطلت على كل الحدود الفاصلة التي تفرضها القيود الأخلاقية و الاجتماعية و السياسية لنظام المراقبة. لقد اختارت أن تخبئه في أحد الصناديق في غرفتها كي يكون قريبا منها. من الوهلة الأولى يبدو أن طريقة الاتصال بين العاشقين بموجب هذه المرويات تفضي إلى مظهر تتملكه السيادة الذكورية واقعيا و رمزيا.
لكن عملية مواراة وضاح في الصندوق تشير إلى الرغبة الأنثوية الجامحة في التملك، تملك الموضوع المفقود و على نحو سري لا يثير أية عين، و بخاصة أن كل العيون في القصر هي قيود للنسق الذكوري ذاته. و يظهر أن الموضوع المفقود لدى أم البنين ليس واضحا، ذلك أن بداية المرويات لا تلمح إلى أية إشارة، فإذا كانت أم البنين تسعى إلى تملك وضاح بوصفه شاعرا فحلا أي كما ترغب الثقافة الذكورية في أن يكون، فإن واقع أم البنين يتطابق مع ما يفرضه النسق الذكوري السائد. و إذا تجسّدت رغبتها في تملكه من خلال إدراك قناعه أو رمزيته الجمالية بوصفها واقعا شاخصا، فإننا في هذه الحالة نكون أمام رغبة مثليّة. هكذا إذن يمكن تأويل رغبة

أم البنين في شروعها في استعادة وضاح و تملكه على الرغم من الضغط الهائل الذي تمارسه قيود الثقافة الذكورية.

تتفق المرويات على أن أم البنين كانت تواري وضاحا في جناحها الخاص بالقصر، و لا تخرجه من صندوقها إلا إذا شعرت بالأمان. في مرة من المرات بينما كان وضاح جالسا إليها، دخل عليهما أحد الخدم حاملا إلى سيدته هدية الوليد بن عبدالملك من الجواهر النفيسة، فرآهما الخادم معا. سألها أن تمنحه جوهرة مما يحمل بين يديه، فصرفته بعد أن وجهت له سبّا لاذعا١٥. مثّل وضاح موضوعا ذا قيمة كبرى بالنسبة إلى أم البنين فسعت إلى تملكه. و لم يتأت لها ذلك إلا من بعد تهريبه إلى جناحها الخاص و مواراته في أحد صناديقها. فوضاح كان قيمة مادية سعت إلى استثماره بموجب نسقها الأنثوي الخاص. و لهذا فقد كانت تحرص على مواراته في صندوق كلما شعرت باقتراب أحدهم و ذلك لكونه عينا من عيون القصر، و لم تخرجه من الصندوق إلا في حالة الأمان التام. إن وجود أي شخص قريب من خدرها الخاص يعني فقدها لذلك الموضوع مباشرة. و ما دام الأمر الطبيعي كذلك، فإنه من الطبيعي أيضا وجود وضاح في الصندوق بالنسبة إلى سيدة القصر، فذلك الوجود يبعده تماما عن الخضوع لشروط النسق الذكوري السائد. فالصندوق يعني التحول إلى نسق آخر هو النسق الأنثوي المضاد. يختفي وضاح بإشارة من أم البنين في نسقه الجديد. و هو فعل يحجب المسافة الواضحة بين جماله الحقيقي الذي تتلقاه الثقافة الذكورية السائدة بوصفه علامة أنثوية، و القناع الذي يخفي تلك العلامة. فوجوده في الصندوق يبدد تلك المسافة و يمزج بين بعدي العلامة الحقيقي و الرمزي و وجود القناع ذاته. بل إن وجوده في قاع الصندوق يخرجه بعيدا من سلطة السرد التي تهيمن عليها الأعراف الذكورية، و يدخله ذلك في عالم آخر لا نعلم عنه -نحن المتلقين- أي شيء غير دخوله فيه و المحافظة عليه من قبل أم البنين. تسعى إذن أم البنين إلى تخليص وضاح من الهيمنة الذكورية للسرد، و إدخاله فضاء آخر يقع خارج ما هو ظاهر من الثقافة

السائدة.لم يجد النسق الجديد من سبيل لإثبات ذاته إلا بتلك الطريقة التي لا تظهر معالمها لدينا. و هو ما شكل باعثا قويا للتأويل القائل إن أم البنين تواري خيانتها بإدخال وضاح في صندوقها١٦. هذا التأويل الأخير يشكل في تقديرنا امتدادا لهيمنة النسق الذكوري السائد حيث يعمد إلى قمع الدلالات الثقافية لحدث المواراة من خلال الاستناد إلى الإطار الأخلاقي.كان إذن انفرادها بوضاح طريقا لتأسيس هويتها المفارقة عن القيود الضاغطة للثقافة السائدة. إنه يوفر لها النهوض بدور آخر غير الدور النمطي لزوجة الخليفة، طالما «أن ثقافتين أنتجهما أناس ينتمون إلى العرق نفسه يمكن أن تختلفا بقدر ما تختلف ثقافتان تعودان لأناس ينتمون لمجموعات عرقية متباعدة١٧». و لذا فوجود الصندوق عندها يعني قيامها من جهة أخرى بانتهاك الوضع الطبقي الذي تنتمي إليه، و اجتراح مكان ضمن طبقة أخرى تقع في المستوى المثالي بالنسبة إلى تصوراتها. إن وضعية الصندوق يمثل ممارسة خطابية لإنشاء نسق أنثوي خاص، و ذي ثقافة مفارقة عن ما هو سائد.

و من هنا فإذا كان الدور الجوهري لأم البنين يكمن في عملية مواراة وضاح في صندوقها، فهل تنجح في استثمار وضاح في اجتراح ذلك النسق؟

عندما دخل عليهما الخادم، الذي كان مخصيًا حسب إحدى الروايات١٨، مفاجأة، أراد أن يستفيد من وجود وضاح في خدر سيدته، فلم يسألها أن تمنحه الحرية ثمنا لسكوته وضمانا لعدم انطلاق لسانه بما رأى. لكنه أصرّ على أن يطلب الثمن المساوي لهذا السر من خلال الجواهر التي يحملها بين يديه. لقد جعل ابتزاز الخادم موضوع الرغبة لدى أم البنين يحوز على قيمة مادية معيارية يمكن أن تحدد استنادا إلى قيمة الجواهر ذاتها. و من هنا تولدت المقايضة التي يأخذ بموجبها الخادم من الجواهر ما يساوي تجشمه عناء حفظ السر و ضمان سكوته.

و تسلط الثقافة قهرا مضاعفا على أم البنين عندما تجعل الخادم مخصيا. فعلى *الرغم من أن الخصاء تجريد للرجل من ذكورته و تحويل له إلى حالة ليست ذكورية* و ليست أنثوية في الوقت ذاته، إلا أن اللغة تحافظ على ذكورته فيتم الإشارة إليه من

خلال استعمال الضمائر المذكرة. فاللغة هنا تواري حالة الخصاء لدى الخادم، و تستعيد مكانته الذكورية فتحيل إليه أمام أم البنين بضمائر الفحول، لا فرق بينه و بينهم. يعيد إذن الخطاب الخادم إلى نسقه الذكوري الأصلي. و من هنا فإن الدور الذكوري المستعاد يجعل الخادم المخصي يتصوَّر أم البنين بوصفها خائنة و يفرض على تلقينا الصورة ذاتها.

يأتي ردّ أم البنين على نحو لا يقل قمعا و قسوة من ابتزاز الخادم. فتذكر إحدى الروايات أن أم البنين قالت له:«لا أم لك و ما تصنع أنت بهذا١٩». و قالت له حسب رواية الأغاني «لا يا ابن اللخناء و لا كرامة٢٠». كلتا الروايتين لا تشككان في نسبه فحسب بل تنفيان وجود أي أصل له. و من هنا يجري قمع صوته. و هذا تصرف طبيعي من سيدة القصر تجاه خادمها حين أراد ابتزازها و الحصول على ثمن لسكوته و تجشمه عناء حفظ السر. لكن ذلك أيضا نفي للنسق الثقافي المهمش الذي ينتمي إليه الخادم، و لذا فإن أم البنين، التي تسعى إلى تملك موضوعها لكون ذلك إقامة لنسق إنثوي مختلف، تتصرف في حالة توظيف السلطة و ممارستها بموجب النسق الذكوري السائد و الذي يحكم أفعال الخليفة و ردود أفعاله. إننا هنا أمام تداخل الأدوار بصرف النظر عن جنس من يقوم بالدور، فأم البنين تقوم بدور ذكوري محض و مطابق للدور الذي يلعبه الخليفة في كبح ظهور النسق الذكوري الذي ينتمي إليه الخادم.

تشير الروايات إلى أن الخادم لم يتمالك نفسه. ذهب إلى الخليفة يبلغه بما رأى واصفا له الصندوق الذي «يتضمن سرا خطيرا هو شرف الخليفة٢١». لكنّ ردّ الخليفة لم يأت بحسب توقع الخادم، قال له:«كذبت لا أم لك٢٢»، و في رواية الأغاني» كذبت يا بن اللخناء٢٣». هكذا يقمع الخليفة خادمه دون رحمة، و هو رد فعل يتطابق تماما مع رد فعل أم البنين نفسها، فالفعل واحد و إن اختلف الصوتان لأنه صادر عن النسق الذكوري ذاته. تزيد الرواية الثانية أن الخليفة أمر بقطع رأس الخادم. أراد الخليفة إذن أن يتخلص من مصدر الخبر المقلق إلى الأبد بحيث لا

يبقى مالك للسر غيره. و التخلص من الخادم و انتقال السر إلى الخليفة يعني أن تحولا قد طرأ على صورة أم البنين نفسها، فلم تعد تمثّل في تصور الوليد صورة الخائنة كما حددها الخادم له و لنا. بل غدت صورة نمطية٢٤ يمكن أن تتكرر و تكون نموذجا للتمرد الأنثوي. و لا شك أن في ذلك تهديدا للثقافة الذكورية. و لذا فلا بدّ من اقتلاعها.

توجه الخليفة إلى جناح أم البنين في القصر. ثم جلس على الصندوق الذي خبأت فيه أم البنين وضاحا كما بيّن الخادم له في الخبر. سأل الخليفة أم البنين أن تهبه أحد هذه الصناديق فردت بأنها كلها ملكه، فأشار إلى الصندوق الذي يجلس عليه. في البداية تمنّعت أم البنين قائلة «إن فيه شيئا من أمور٢٥»، و في رواية الأغاني «خذ غيره فإن لي فيه أشياء أحتاج إليها٢٦»، لكنها رضخت بعد ذلك، فأمر الخليفة خدمه بحمل الصندوق إلى مجلسه، و هناك حفرت حفرة عميقة و وضع الصندوق فيها، ثم هيل عليه التراب٢٧. يتخلص النسق الذكوري السائد إذن من الصندوق من خلال دفن الصندوق و وضاح فيه. هذا يعني أن الثقافة اختارت أفضل السبل للتخلص من الصندوق بمن فيه. و هنا لا ينبغي أن يفوتنا أن نهاية وضاح في معظم المرويات تتطابق ٢٨مع المصير الذي كان ينتظر الإناث في الجاهلية. فقد تمّ وأد وضاح و هو حي. يُكرسُ في كلا الحدثين الوأدُ بوصفه شكلا من أشكال الموت الثقافي و ليس الموت الطبيعي. فأنوثة الشاعر الرمزية التي يجعلها النسق الذكوري السائد أنوثة حقيقية تقوده إلى الوأد. و من جهة أخرى فإن القناع أيضا لا يشفع لوضاح و لا ينقذه من الوأد على الرغم من أنه الطريقة الوحيدة التي تقبلها الثقافة لتحويله من التأنيث إلى التذكير.

و إذا كان هناك ترابط قوي بين الكتابة و الموت في النصوص الإنسانية الخالدة كما لاحظ ميشيل فوكو٢٩، فالموت الثقافي هنا جعل العلاقة بين صندوق الخلاص الأنثوي لأم البنين و فعل الوأد مرتبطة ارتباط النتيجة بسببها بحيث لم يحتمل الأمر في تقدير الوليد القيام بأية مجازفة يتم من خلالها فتح الصندوق للتحقق من وجود

وضاح فيه. و لو فعل الوليد ذلك لانتهك التقاليد الذكورية للثقافة التي تقضي بحفظ السر و حصره في أضيق نطاق حتى يتم محوه نهائيا من الذاكرة. كان الوليد يعلم أن ثمن الصندوق يساوي السر المخبوء فيه، و كان يدرك أن فتح الصندوق قد يؤدي إما إلى ذيوع ما هو مخبوء فيه، أو عدم العثور على أي شيء فيه. فليس أمامه من خيار إلا تجنب الحالتين معا و اللتين تنجمان عن فتحه كي يدفع ما حدث إلى النسيان بعد قتل الخادم. و من هنا فإن الحدث كله باعث على الوأد و لا شيء غير ذلك. فالصندوق اكتسب دلالة أنثوية مخالفة لا هو سائد ثقافيا من خلال قيام أم البنين بمواراة وضاح، و شريكها مقنع و مخبوء فيه.

في مقابل ذلك فإن الخليفة يزيد و ليس الوليد حسب رواية مصارع العشاق قال للخادم «كذبت، يا عدو الله! جئوا عنقه، فوجئ في عنقه، و نحّوه عنه٣٠». إذن يُقتل الخادم هنا قتلة ذكورية مألوفة بينما ينتهي مصير وضاح المحجوب بالقناع و الصندوق إلى الوأد. إن الثقافة تمنح الخادم قتلة ذكورية ترقى على مصير الإناث الذي انتهى إليه وضاح.

غير أن الرواية الأخرى٣١ تشير إلى أن وأد وضاح من خلال دفن الصندوق قد رافقه إلقاء الخادم فوقه ليدفنا معا. و هذا المصير، و إن اختلف عن القتلة الذكورية التي انتهى إليها الخادم بحسب الرواية السابقة، إلا أنه يتناسب مع النسق الذكوري الهامشي الذي ينتمي إليه، و هو ما يستوي بالنسق الأنثوي حيث يؤولان معا إلى الوأد.

و إذن فإن تلك المرويات لا تشفّ عن شاعر ذي خطاب إبداعي أنثوي٣٢، لأنه لا يخرج عن الخطاب الذكوري الذي ساد الشعر العمودي طوال تاريخه٣٣. لكنها تبرزه بوصفه حدثا تحكمت فيه بالدرجة الأولى الأنساق الذكورية للثقافة السائدة، و بدرجة أقل لكنها حاسمة وضعية من السياقات الأنثوية التي كادت أن تشكل نسقا أنثويا مكتملا و مضادا للثقافة السائدة، لكنّه ينتهي إلى الوأد.

إن امتثال الخطاب الإبداعي لدى الشاعر لأعراف التقاليد الذكورية لا يعني أن السياقات الكامنة فيما بين ذلك الخطاب خاضعة للتقاليد ذاتها، و غير مسكونة بوضعية أنثوية ذات دلالات ثقافية تستأهل الاستجلاء.

الهوامش

١ ـ الحافظ مغلطاي: الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين (بيروت، مؤسسة الانتشار العربي، ١٩٩٧) ص١٣١.

٢ ـ حول هذا المنظور في النقد الثقافي انظر:

Frank Lentricchia "Foucault's Legacy – A New Historicism," in The New Historicism, ed. H. Aram Veeser (New & London, Routledge, 1989) page 231

– H. Aram Veeser, ed. The New Historicism: Reader (New York & London Routledge, 1994) page 14, 15, 16, 17, 18, 19)

٣ ـ عبدالله محمد الغذامي، تأنيث القصيدة و القارئ المختلف (الدار البيضاء، بيروت، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٩) ص٨٧

٤ أبوالفرج الأصفهاني، الأغاني، تحقيق: سمير جابر (بيروت، دار الفكر، د. ت.) ج٦، ص٢٢٢

٥ انظر:

-الإصفهاني، الأغاني، ج٦ ، ص٢٢٢

– كارل بروكلمان، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبدالحليم النجار (القاهرة، دار المعارف، د. ت.) ج١، ص٢٠٢

٦ أبومنصور عبدالملك الثعالبي، ثمار القلوب في المضاف و المنسوب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم (القاهرة، دار المعارف، د. ت.) ص١٠٩

٧ الأصفهاني، الأغاني ج ٦،ص ص٢٢٢ , ٢٢٣

٨ الأصفهاني: الأغاني، ج٦، ص٢٢٤

٩ ينظر:

– المصدر السابق، ج٦، ص٢٢٦

– سعيد الغانمي، الكنز و التأويل: قراءات في الحكاية العربية (بيروت و الدار البيضاء، المركز الثقافي العربي، ١٩٩٤) ص٥٦.

١٠ الإصفهاني الأغاني، ج٦، ص٢٢٥
١١ المصدر السابق، ج٦، ص٢٢٥
١٢ الأغاني، ج٦، ص٢٢٥
١٣ المنتظم في تاريخ الأمم و الملوك، عبدالرحمن بن علي بن الجوزي، تحقيق: محمد و مصطفى عبدالقادر عطا (بيروت: دار الفكر، ١٩٩٢) ج ٦، ص٣٠٧
١٤ الأغاني ج٦، ص ص٢٣٧، ٢٣٨.
١٥ ابن الجوزي: المنتظم، ج٦، ص٣٠٦ و الأغاني ج٦، ٢٣٨
١٦ الغانمي، الكنـز و التأويل، ص٥٧ و ما بعدها.
١٧ كلود ليفي شتراوس، العرق و التاريخ، ترجمة: سليم حداد (بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، ١٩٨٨) ص٧
١٨ أبو محمد بن جعفر السراج القارئ، مصارع العشاق (بيروت، دار بيروت و دار النفائس، ١٩٩٧) ج٢، ص١٩٢.
١٩ ابن الجوزي: المنتظم، ج٣، ص٣٠٧.
٢٠ الإصفهاني: الأغاني، ج٦، ٢٣٨ .
٢١ الغانمي، الكنـز و التأويل، ص٥٩.
٢٢ ابن الجوزي: المنتظم، ج٣، ص٣٠٧.
٢٣ الإصفهاني: الأغاني، ج ٦، ص٢٣٨.
٢٤ Stereotype
25 ابن الجوزي، المنتظم، ج٣، ص٣٠٧.
٢٦ الإصفهاني، الأغاني، ج٦، ص٢٣٨.
٢٧ ابن الجوزي، المنتظم ج٣،ص٣٠٧، و الأغاني، ج٦، ص٢٣٨.
٢٨ انظر:
- الإصفهاني، الأغاني، ج ٦، ص ٢٣٨
- ابن الجوزي، المنتظم، ج٦، ص٣٠٧
- مغلطاي، الواضح المبين، ص١٣٢

Michel Foucault, Language counter-memory, practice, ed. Donald F. Bouchard (Ithaca & new York, Cornell University Press, 1996) pp.116, 117.

30 القارئ، مصارع العشاق، ج٢، ص١٩٣.
٣١ ابن الجوزي، المنتظم، ج٣، ص٣٠٧
٣٢ حول الحالات الثقافية للخطاب الإبداعي من حيث التذكير و التأنيث انظر:
الغذامي، تأنيث القصيدة و القارئ المختلف، ص ص٧١ ، ٧٢.
٣٣ و حول ذكورية الخطاب الإبداعي انظر:
المرجع السابق، ص٧٢

أولاً: المصادر

١- الأصفهاني، أبوالفرج، الأغاني، تحقيق: سمير جابر، دار الفكر، بيروت، د. ت.

٢- الثعالبي، أبومنصور عبدالملك، ثمار القلوب في المضاف و المنسوب، تحقيق: محمد أبو الفضل إبراهيم، دار المعارف، القاهرة، د. ت.

٣- ابن الجوزي، عبدالرحمن بن علي، المنتظم في تاريخ الأمم و الملوك، تحقيق: محمد و مصطفى عبدالقادر عطا، دار الفكر، بيروت، ١٩٩٢.

٤- القارئ، أبو محمد بن جعفر السراج، مصارع العشاق، دار بيروت و دار النفائس، بيروت ١٩٩٧.

٥- مغلطاي، الحافظ، الواضح المبين في ذكر من استشهد من المحبين، مؤسسة الانتشار العربي، بيروت، ١٩٩٧.

المراجع

١- الغانمي، سعيد، الكنـز و التأويل: قراءات في الحكاية العربية، المركز الثقافي العربي، بيروت و الدار البيضاء،١٩٩٤

٢- الغذامي، عبدالله محمد، تأنيث القصيدة و القارئ المختلف، المركز الثقافي العربي، بيروت و الدار البيضاء ،١٩٩٩.

المراجع المترجمة

بروكلمان، كارل، تاريخ الأدب العربي، ترجمة: عبدالحليم النجار (القاهرة، دار المعارف، د. ت.)

شتراوس، كلود ليفي، العرق و التاريخ، ترجمة: سليم حداد، المؤسسة الجامعية للدراسات و النشر و التوزيع، بيروت، ١٩٨٨.

المراجع الأجنبية

1- Foucault, Michel, Language counter-memory, practice ,ed Donald F. Bouchard, Cornell University Press, Ithaca & New York, 1996.

2- Veeser, H. Aram ed., The New Historicism, Routledge, New York & London, 1989.

3- Veeser, H. Aram ed., The New Historicism: Reader, Routledge, New York & London, 1994.



قراءات ومراجعات



جزيرة اليوم السابق: بين الباروكية والبوليسية

لأمبرتو إيكو

قراءة وتقديم: د. سعيد علوش*

عندما ينشر الكاتب الإيطالي أمبرتو إيكو (٢٧) مليون نسخة من رواياته الثلاث: (اسم الوردة) (١٥)، (بندول فوكو) (٧)، و(جزيرة اليوم السابق (٥)، فلا يسعنا إلا أن نسلم بمفارقات الأرقام، بين روائي يطلع علينا من قلب العصور الوسطى وآخرين يتعثرون وراء الشهرة المحتملة لحداثة مريبة.

المفارقة الأدهى أحيانا هي تعامل المنابر الثقافية العربية مع حدث صدور آخر روايات ايكو، إذ يكون الإعلان عنها بمنزلة إقبار لها وتخلص من إشكالياتها. ففي مصر تقتصر جريدة أدبية على ترجمة لحوار (لوموند) الفرنسية مع الكاتب، كما اقتصر في المغرب ملحق ثقافي على ترجمة الحوار نفسه، وآخر بمجلة (القراءة)، ناهيك عن توزع ترجمات عنوان الرواية بين:

- جزيرة الأمس
- جزيرة اليوم الذي قبل
- جزيرة اليوم السابق

---

* *أستاذ النقد والأدب المقارن، جامعة الرباط*

وكلها مسميات لمسمى واحد هو (avantصاI du jour dصL) (١٩٩٦) التي ظهر نصها الإيطالي الأصلي سنة ١٩٩٤. وهذا يعني أن المتابعة الصحافية العربية تتم عبر قنوات اللغة الثانية الوسيطة، والتي أنجزها الفرنسي جان نويل سيفانو مدير المعهد الفرنسي الحالي بنابولي، وهو روائي ومترجم مورافيا والزامورانت وسفيفو وسياسيا كذلك.

وإذا كانت الترجمة الفرنسية متأخرة عن مثيلاتها. فلأن المترجم طلب مهلة سنة حتى ينخرط في لغة ونصوص القرن السابع عشر زمن رواية (جزيرة اليوم السابق) (٤٦١) صفحة التي اعتبرت بحق أوديسا هذا القرن، فهي رواية مغامرة وتكوين ورواية الرواية. ويعتبر امبرتو ايكو أن إيطاليا لم تكن لها رواية بوليسية إلا في وقت قريب، لاعتقادها الدائم ارتباط الرواية الجميلة بمشابهة القصيدة، لأن كل روائي محض كان يعتبر نفسه بشكل مغالٍ تقنيا، لذلك كان التشكك العميق في كل ما هو روائي، مع استثناءات (مورافيا/سفيفو/سياسيا/كالفينو)، من ثم يعتبر مورافيا بأن جويس مثلا لم يكن ممكنا أن يولد في إيطاليا.

ويظهر أن متعة كتابة الرواية التي تستمر قرابة أربع سنوات عند امبرتو ايكو بالنسبة لرواية (بندول فوكو) ستتمدد إلى ست سنوات فيما يخص رواية (جزيرة اليوم السابق)، التي استحوذت على كاتبها، إذ لم يبدأ هذا النوع من الكتابة إلا بعد منتصف قرن من حياته، رغبة منه في تجريب الحلول الروائية المختلفة، ذلك أن امبرتو ايكو كان يستدعي ويحكي الثقافة في رواية (اسم الوردة) آخذا قرّاءه على حين غرة، مقدما عمله كنسخة مشكوك فيها وجزئية لمخطوط اختفى. في حين تنجح رواية (بندول فوكو) في تقديم شهادة بطل يؤكد أنه لم يكلم أحدا أبدا عن أي شيء..

وخلافا للروايتين السابقتين، حين كان الروائي يعرف مسبقا بداية سياق ونهاية الرواية، فإنه لم يكن يملك في رواية (جزيرة اليوم السابق) مخططاً إجماليا أو

نهائيا، لذلك كان يبتكر الفصول، الواحد تلو الآخر، تاركا للرواية تلقائيتها، إذ كان التركيز كليا على الحالة النفسية للأبطال، أكثر من الانشغال ببنية الرواية.

وعلى الرغم من أن الروائي غالبا ما يصنف مؤرخا وفيلسوفا وسيميائيا، يختص بالأشكال الأدبية، إلا إنه يقترح علينا في عمله الأخير إقامة في جنة الروائيين الفلسفية متحولا من الثقافي إلى الطبيعي والتسجيلي، فقد كان يتجول في جزيرة فيدجي (Fidji) بمسجلته مدونا ملاحظاته البريئة كلما اختبرها.

فبعد كتابة روايتيه السابقتين حول اكتشاف لغز معين، ها هو ذا يرتئي في (جزيرة اليوم السابق) ترك الشك مهيمنا على النهاية، على شاكلة الكتابة المفتوحة، التي تخيب توقعات القراء والنقاد على السواء، وهم يتكلمون دائما عن المعرفة الكتابية التي تهيمن على الانشغالات الروائية، وهي موجودة دون شك، إلا إن امبرتو ايكو يجعلها تمتح من الانفعالات والأحاسيس الخاصة. لحد أن بعضهم يعتبر رواياته روايات بيوغرافية مقنعة، حين يقبل القيام برحلة بحرية عبر السفينة التي يكرهها، ليتعرض طويلا للفحة الشمس، حتى يحس تحت جلده ما يستشعره بطل روايته روبيرتو في (جزيرة اليوم السابق)، مدشنا بذلك تصدع ميث الرواية العالمية الكبرى والجماهيرية. وعلى الرغم من أن أستاذ السيميائيات بجامعة نابولي لم يفارق طموحاته الموسوعية والاستعارية فهو يقترح رواية ضخمة من (٤٦١) صفحة، يمزج فيها بين لغتي قرنين (١٧/٢٠) كما يكتب جزءا من الرواية بلغة تيبوغرافيي الفترة الباروكية، وذلك عبر الإفاضة في الصنعة البلاغية، التي تبرز في الرواية كعقبة، لكنها لم تلبث أن أصبحت أليفة، تحللت في جوهر الرواية عبر اكتشاف المتعة الأدبية المجهولة للغريب والتاريخي والغنائي.

ويظهر أن امبرتو الأستاذ الذي دَرّس مونت كريستو (و) آرسين لوبان (و) جيمس بوند، يغازل في روايته أدب الرواية الشعبية، وعلى الرغم من أنه لا تنعدم في روايته مادة تاريخية وفلسفية وأدبية لا تعود إليها، لكن إعجابه بالكسندر ديما ورواية

المغامرة والرواية البوليسية يمثل في ذهنه ميكانيزمات الرواية الشعبية المدعومة بالسخرية والشواهد، ومع ذلك فمن الصعب تفسير نجاح الرواية لديه بعنصر الإلغاز والمغامرة، مع أن امبرتو ايكو تعرض نظريا إلى ذلك بالتحليل في كتاب (Lectuer in Fabula) مما أوصله إلى التمييز بين قارئين:

الأول سيميائي، يؤول الأحداث باحثا عن المعرفة.

الثاني جمالي، يعود إلى النص ويكشف عن دروس أو متع خارج المحكي.

لذلك كانت المغامرة التاريخية في رواية (جزيرة اليوم السابق) ضرورية للجمع بين السيميائي والجمالي. فالمحرك الدرامي للرواية مقتبس عن رواية المغامرات الكبرى (روبنسن كروزو) و(جزيرة الكنز) من خلال تجربة العلم ووعي المجتمع.

ففي الانطلاق نحو العالم الجديد للمعرفة، نكتشف حيوانا غريبا هو الآن بشكله ورغباته ولا وعيه. من ثم يعيد امبرتو ايكو إنتاج رحلة الفكر الفلسفي لتتحول روايته إلى أوديسا معرفية (فيزيائية/ميتافيزيقية) تنخرط في قضايا الزمن: (اكتشاف جاليلي/كوجيطو ديكارت)، عبر طبع القارئ بخطاب وانفعال النصف الأول من القرن ١٧، من خلال البحث عن فضاء جزيرة فيدجي، التي اكتشفها الهولندي (تاسمان) في نفس القرن... أي إن الروائي شعر بالحاجة إلى التغيير بعد روايتيه حول الثقافة، والانتقال بالقارئ إلى رواية الطبيعة، باعتماده على توظيف أجواء جزيرة مهجورة، وعندما وجد بأن الفكرة قد استهلكت في إنتاجات كتّاب أمثال (ديفو) و(تورنيما) وغيرهما، فقد تخيل سفينة شراعية مهجورة جنب الجزيزة، وعلى متنها رجل وحيد لا يعرف السباحة. إنها رواية تقوم على مشكل الأبعاد والمسافات واستحالة بلوغ الهدف. من ثم، فهي رواية تحكي عن الرغبة التي لا تتحقق وهي بذلك ليست تعبيرا مجازيا عن أحوال نهاية القرن، بالمقارنة مع عصر سابق (القرن ١٧)، مادام الأمر يرتبط بفترتين تضيع فيهما نقط الاستدلال، لأن العنصر المنظم والمستخلص من العلم والمعرفة والتقنية يمثل الخلفية الفكرية

الأولى، على حين يمثل العنصر غير المنتظر للخيال والفانتازم الخلفية الأدبية الثانية.

إن امبرتو ايكو يعتبر أن مادة استدلالات العلماء تنهل من أقصى الهذيانات، لذلك فهو يستلهم من تاريخ العلم والتقنية أشياء أكثر روائية مما هو موجود في عالم الرواية. لذلك لم تعوز الروائي التجليات، فهي مأخوذة من مخطوطات الفترة للقرن (١٧)، ومن تجارب كبار العلماء. لذلك كان ما يبهجه أكثر في عمله الروائي هو أن يجعل القراء يقبلون بشكل طبيعي على بعض الأشياء المجهولة والخفية، كما أنه يدين في بعض رسائل بطله روبيرتو بالكثير إلى رسائل كتبها الكاتب سيراندودي برجراك، ويستعير من (ايمانويل تيزورو) - كاتب إيطالي من القرن (١٧) - ومن الشعر الباروكي فن الإيهام، لأن نظرية المعرفة الباروكية تحول مشكل الإدراك إلى الرؤيا.

لقد جاءت رواية (جزيرة اليوم السابق) لرد الاعتبار إلى القرن (١٧). الذي ظل رغم غناه محتقرا في إيطاليا لمدة طويلة، بالنسبة لقرن الأنوار الثامن عشر... لذلك كان اختيار العصر الباروكي اختيارا للغة؛ إذ بعد فراغ الروائي من عمله كان عليه قضاء ستة أشهر في التحقيق واستقصاء معاجم الحقبة، مما أحاط عمل المترجمين بصعوبات شتى، حفاظا على التنوع اللغوي، ورغبة من الروائي في إعادة إبداع لغة القرن ١٧ مستفيدا من البعد المعرفي والزمني لقرننا.. وعلى الرغم من أن الكاتب لم يخط الرواية بلغة الباروك لصعوبة فهمها الآن، فإن البطل يتكلم لغة الباروك الملتهبة، إلا إن السارد يستعمل لغة أشد حياء، وحين تهتم الشخصية بفلسفة العلم ومحاكاة لغة ديكارت وباسكال، فإن تعابير السارد تتحول إلى الباروكية. ومع كل هذا أو ذاك فعلى القارئ الأوربي - الذي لم يستأنس باللاتينية - أن يقفز فقرات وصفحات عديدة لن يفهمها، وقد وضعت خصيصا لتحقيق هذه الغاية بالذات، لأن امبرتو ايكو يستعيد متعمدا نفس التجربة التي خاضها في رواية

(اسم الوردة)، لأن الروائي كان يفكر في هذه القراءة المزدوجة وهي تضعه أمام موقفين، إمّا أن يحذف هذه الفقرات المكتوبة باللاتينية كما طلب منه ذلك، بدعوى أن أغلب القراء لن يفهموها، مع أن هذه اللاتينية بالنسبة له تعد بمنزلة مؤشر وعلامة تساهمان في المناخ الروائي، وإما أن يثبتها مادامت لا تحمل كشفا جوهريا، ولم يكن هذا ليزعجه أن يقفز القراء على هذا المقطع، فهو قد أدى مهمته في جعلهم يقفزون عليها في الرواية السابقة (اسم الوردة)، فليقفزوا عليها مرة ثانية في رواية (جزيرة اليوم السابق)، مادامت الغاية تتحقق في إنجاز مؤشر وعلامة تساهمان في مناخ الروائي والغريب، الذي يشتغل داخل المألوف.

تتكون الرواية من أربعين فصلا يحمل كل واحد منها عنوانه الدال. المتوزع بين الإلفة والغرابة، بين الجغرافي والتاريخي والإيهامي، وهي كالتالي: (الآلهة المخفية/ما حصل في مونتفيرا/معرض الاندهاشات/التحصن الواضح/متاهة العالم/الفن الكبير للضوء والظل/رقصة البافان/الأرسطية.../جغرافية وجغرافية مائية مستصلحة/فن الحذر/انفعالات الروح/خريطة بلاد العشق/مقال علم الأسلحة/الساعات بعضها اهتزازي/خطاب حول مسحوق الود/علم خط الطول المرغوب فيه/فضول غير مسموع/الفن البحري يشع/تجربة الكلب المجروح/فن العبقرية أو النكهة/نظرية الأرض المقدسة/حمام بلون برتقالي/آلات مختلفة واصطناعية/حوار حول الأنظمة الأساسية/تقنية الفضول/مسرح العملات/أسرار مد البحر/عن أصل الروايات/روح فيرانت/عن مرض الحب أو حنين العشق/مطالعة السياسات/حديقة الملذات/عالم تحت أرضي/حوار داخلي عن جموعية العالم/ عزاء البحارة/غرائبيات/رجل متأهب/إنشاء في شكل مفارقة حول نمط تفكير الأحجار/حول الطبيعة ومكان الجحيم/مسارافتتاني سماوي/كولوفون مدينة من آسيا الصغرى.

تشير العناوين إلى أكثرمن لغة وحقل ثقافي، وتكشف عن موسوعية تنزع إلى إثارة

فضول قارئها المحتمل، لرواية مليئة بالمغامرات والنزعات الفروسية والمخاطر البحرية والطبيعية، ذات الغرائبية التي يظهر فيها (حمام بلون برتقالي) و(حديقة الملذات) و(خطاب حول مسحوق الود). من هنا تصبح هذه العناوين بمثابة محطات لوضع علامات وقف وابتداء النص الروائي الباروكي الموهم بالانفتاح النصي.. وتبدأ الرواية استرجاعية تستعيد تاريخ الحروب ما قبل الأوروبية، في شكل رواية البيكاريسك أو رواية (الفرسان الثلاثة)، حيث المغامرة الجسدية والقوة تعتبران مفتاح البطولة: (الإسبان يا بني سادة كبار، يقول بوزو، وهم أناس تعتبر محاربتهم متعة. ومن الحظ، أننا لسنا في عهد شارلمان وهو يقاتل الموريسكيين، حيث كانت الحرب، اقتل - أنت، لكي أقتل أنا. أما هذه فهي بين مسيحيين) (٣٣/٣٤) ويتعمد امبرتو ايكو التذكير بالحروب العبثية، التي تتحول فيها البطولة من هدف عقائدي أعمى إلى هدف في حد ذاته، أي حرب بين الأخوة - الأعداء: (وبإيجاز في إمكان الجميع الانتصار. أما الآن، لنتناول شربتنا، فالحصار في بدايته والمؤونة لا تنقصنا، ولن نأكل الفئران إلا فيما بعد...) (٣٩).

ويظهر أن خطاب السخرية بازدواجيته (انتصار الجميع/أكل الفئران) يعمل على تحويل المادة التاريخية إلى جوهر روائي، يستفيد من البعدين الزمني والمعرفي في صناعة متخيله الباروكي، فبطل الرواية روبيرتو يشكر والده على تخليصه من موت محتم حيث يقتل فيه قاتله، لكن والده يملك فلسفة خاصة للموت: (شكر روبيرتو والده، ونزل من على سرج فرسه، مادا يده إلى والده ليشكره.. فشد والده بوزو عليها بلا مبالاة قائلا: «آسف لهذا الإسباني الذي كان شخصا شهما، بيد أن الحرب كلبنة قذرة، لهذا تذكر دائما يا بني: نعم أن تكون طيبا، ولكن إذا مشى أحدهم فوقك لقتلك، فهو المخطئ. أليس كذلك؟) (٥٣).

فعلى الرغم من قذارة الموت. فإن البادئ أظلم، ويتفق على هذا المحارب ورجل الدين: (علق الراهب الجالس جنب روبيرتو «إن كلاب وطيور الوادي لا تثير الضجيج

الذي نثيره بصياحنا... لماذا كل دقات الأجراس هاته وكل هذه القداسات لبعث الأموات؟) (٦٠).

ويظهر أن الروائي يتعمد الإلحاح على طابع الرواية عند الكسندر ديما، بالإفاضة في تفاصيل الفروسية. حيث كانت بطولة السيف تصنع في مخيلة جمهورها التفاصيل اللازمة للبطولة الحقيقية. التي تصنع بطولة المحاكاة الروائية:

(إنها ضربة النورس ضربة السيف السريعة، إذ أصاب مقبض السيف وجه القس من جذره إلى الأنف والشفة، مشققا الجهة اليسرى من الشارب. انخذل القس كما لم يقم بذلك أبدا أي أبيقوري، وظهر سان - سافان معلنا الخلاص، فقد صفق الحاضرون لضربة المعلم التي أنجزها) (١٣٣).

فالمبارزة التي كانت مقياس اللياقة البدنية تتحول في (جزيرة اليوم السابق) إلى مقياس للإثارة واستعادة أدب المغامرة وبلاغة تعبير ضربات المعلم: (ضربة النورس) التي تكون عبارة عن خدشة عميقة تحول الوجه إلى قفا، فأي إحساس أبيقوري وأي فرجة (تصفيق) تطهر قارئها من رتابة القراءة الأفقية وتضعه في رحابة استعادة البطولات التاريخية الضائعة.

كما يلجأ الروائي إلى حكاية الحكايات، التي تعكس الصراع المسيحي - الإسلامي للمرتد - المخبر- المسافر تحت قناع تاجر برتغالي، يخفي لغز الصراع العقائدي وعلائق القوى بين الشرق والغرب، دون أدنى رغبة من الكاتب في توظيفها لغاية إيديولوجية محضة، بل لمجرد إبراز ازدواجية الأدوار والتماهيات، التي تدفع إليها باروكية الرواية التي تحتفي بالقرين والزائف، ما دام الباروكي على العموم هو فن الإيهام، إن نظرية المعرفة الباروكية تحول مشكل الإدراك في اتجاه الرؤيا.

من ثم، يكتسي طابع الحكي مشكل تهديد صليبي، يقف فيه (محموت) - تحريفا لاسم محمد - العربي الإسلامي بطلا يحمل قناع المرتد البرتغالي والواشي التركي ومكتشفه الغربي: (ففي زحمة الميناء، التقى مسافرا من البندقية، وتعرف عليه

ليكتشف في وقت وجيز بأن هذا الأخير لم يكن في الحقيقة سوى (محموت)، وهو مرتد اعتنق المحمدية في المشرق، لكنه يتخفى في هيئة تاجر برتغالي، يجمع المعلومات عن البحرية البريطانية، على حين يقوم مخبرون آخرون بأكثر من ذلك في فرنسا لحساب الباب العالي العثماني.. وللتدليل على حسن نيته، كان في إمكانه إخبار رؤسائه الجدد أن فرنسا قد حصلت على معلومات عن الموانئ البريطانية، من خلال (محموت)، وهو واش تركي، يعيش في لندن مدعيا أنه برتغالي.

وعند إيقاف محموت، الذي قبضوا عليه في عين المكان، وجد بحوزته تقييدات عن الموانئ البريطانية، من ثم اعتبر فيراتن شخصا يستحق كل الثقة) (٣٤٢/٣٤٣).

فمحموت والديانة المحمدية كانا المفتاح الأساسي للإثارة أو التحفيز: (فاندهاش الجميع أفرح الراهب، الذي قال إن سر هذه المادة كشفها له أحد العرب، ويتعلق الأمر بدواء أكثر قوة من ذلك الذي يعرفه المسيحيون...) (٢٧).

والحكاية هنا ذات وظيفة فرعية، تتعلق بزمنية الرواية، أكثر مما تتعلق بالقصة الأساسية للرواية، لأن الروائي يريد رسم ملامح فلسفية وتاريخية! ذات أبعاد تتخذ طابع الحكمة وإرهاصات الدولة التي كانت تخترق القرن ١٧ قبل ١٨ الذي اعتبر عصر أنوار يغمط دور القرن السابق عليه.

من هنا يتدخل الروائي ليبرز منطقا أغفل المكونات والأنساق، لأن المنطق لا يوجد في العقلانية وحدها بل في العقائدي والوثني: (لقد كان الوثنيون أكثر حكمة منا، لقد كان لهم كذلك ثلاثة آلهة، ولكن أمهم (سيبيل) (آلهة الخصب) لا تدعي على الأقل أنها وضعتهم وهي عذراء...

قال روبيرتو محتجا بينما ضحك الآخرون: سيدي.

– أجاب القديس – سافان: سيدي، إن الميزة الأولى لرجل نزيه هي احتقار العقيدة التي تريدنا خائفين اتجاه الشيء الأكثر طبيعية في العالم، ألا وهو الموت، وكارهين الشيء الجميل والوحيد الذي منحه إيانا القدر ألا وهو الحياة، مؤملين في سماء

مليئة بالسعادة الأبدية، التي تعيشها الكواكب، التي لا تستمتع لا بالجزاء ولا بالحكم ولكن فقط بحركتها الأبدية في أحضان الفراغ..) (٦١).

فالسعادة الأبدية، التي يراهن عليها الروائي هي حركة الطبيعة التي تمتلك منطقها الأبدي في حركيتها وهندسة فراغها، مادامت الرواية تعد تمجيدا للطبيعي في (جزيرة اليوم السابق) في تحولها من ثقافي (اسم الوردة) و(بندول فوكو)، بهدف إعادة الاعتبار والنقد المزدوج إلى (الآلية الإنسانية):

(أيتها الآلات الإنسانية، كم أنت وهمية، دمدم لنفسه، إذا كان الإنسان ليس شيئا آخر غير الوهم، فأنت الدخان، وإذا لم يكن أكثر من حلم، فأنت يرقانات، وإذا لم يكن أكثر من الصفر فأنت نقطة، واذا لم يكن أكثر من نقطة فأنت الأصفار) (٤٢١).

فالطابع السوريالي للسخرية عند الروائي يقوم بإسقاط التاريخي على الواقعي في نوع من الامتزاج بين قرنين (١٧/٢٠).

ولتقديم بطل الرواية روبيرتو، فإن الروائي يلجأ إلى سيناريو قديم حيث كان الرهبان المصدر الوحيد للمعرفة المتنقلة، لافتقاد المراكز الثقافية - كما أن الوسط وحده هو مصدر الخبرة والمهارة في القرن ١٧ - لبطل يتلقى المعرفة لمدة أربعة أشهر في السنة وهو عبارة عن معرفة سماعية، تصاحب البطل طوال حياته:

(فالاب الذي يتكلم الفرنسية مع زوجته والعامية مع فلاحيه والإيطالية مع الأجانب يخاطب روبيرتو بطرق مختلفة، حسب نوعية تلقيه مهارة المبارزة بالسيف أو مصاحبته لركوب الفرس عبر الحقول..

لم يكن جاهلا إذن، كان له مرب فعلي وهو راهب، يقال إنه سافر إلى المشرق حيث - تدمدم أمه مشيرة - يلمح أنه ادعى إسلامه، وهو يأتي مرة كل سنة إلى أرضهم مصحوبا بخادم وأربعة بغال محملة بالكتب وأوراق أخرى، لينزل عليهم ضيفا لمدة أربعة أشهر، ولا نعلم ما يلقنه لتلميذه، لهذا فحين وصل روبيرتو إلى باريز كان لذلك

أثره فهو يتعلم بسرعة ما يسمعه في جميع الحالات) (٢٦).

ويظهر أن الرواية تقدم نموذجا معاكسا للتربية المؤسساتية لقرننا وهو نموذج كانت فيه المعرفة تأتي إلى الغرب من المشرق، تحت رداءات عدة، فهل كان القرن ١٧ قرن تحول المعرفة عن المشرق إلى الغرب؟ ذلك أن معرفة البطل روبيرتو تتعزز بالجدلية الطبيعية وهي ما وراء تنافس أوروبا على التفرد والجمع بين الاكتشافات وتدوينها عبر رحلات متعددة:

(إذا كانت سفينة (دافن) كسفينة (اماريليس) قد بحثتا عن النقطة الحساسة... فإن روبيرتو يواجه الصراع الأصم بين الدول الأوروبية للتفرد بالسر، فعليه إذن الاستعداد والتصرف بحنكة) (١٨٣).

فالانتقال من عالم الكلمات إلى عالم الأشياء والطبيعة هو ما حققه تقدم الغرب، الذي كان وراء سباق المسافات وخطوط العرض والطول، في صراع حضاري حاد، حيث: (كان يطلق الصينيون على الأوروبيين الرجال ذوي الأنوف الطويلة، لأن أول الواصلين إلى شطآنهم كانوا من البرتغاليين الذين كانت لهم أنوف طويلة جدا) (٢٥٨).

توهم (جزيرة اليوم السابق) قارئها باستعادة عصر الاكتشافات القارية، مع أن ما يهمها أساسا هو مواجهة الإنسان لقدر الطبيعة ولقوانين الزمن والمسافة وتحديد مواقع الفضاءات، حدث ذلك حينما: (خرجت سفينة اماريليس من هولندا في اتجاه غير محدد... لم يكن يلزم كثيرا لاستخلاص علاقة اختفاء بيرد ومصادفات مرور السفينة المتلاحق عبر خطوط الطول، ويظهر كما لو كان شخص ما يبعث بإشارة من أوروبا كل يوم من وسط جزر الكناري أو من مكان آخر وفي وقت محدد. لذلك كان بيرد يذهب لتلقي تلك الإشارة بمكان ما من السفينة. وبما أن بيرد يعرف الساعة فوق قارب (اماريليس) فإنه كان في إمكانه معرفة خط الطول الذي يقع فيه) (١٩٤).

ونفس سيناريو الاكتشاف تستعيده سفينة منافسة، هي (دافن)، ذلك أن روبيرتو بطل الرواية يسافر عبر السفينة من امستردام ويتوقف في (رسيف)، لينتهي به المطاف إلى جزر فيدجي، وهو سفر نحو خط (١٨٠)، لأن الانطلاق لابد أن يكون في اتجاه الشرق لا الغرب، فلو رحل إلى الاتجاه الآخر لحصلت له قصة أخرى: (كان يقود سفينة (دافن) قائد هولاندي، سبق له أن جرب هذه الطرق لصالح شركته.. وقد غادر الشواطئ المتوسطة شهورا.. مبحرا عبر أفريقيا بهدف بلوغ جزر سليمان. تماما كما يريد إنجاز ذلك الدكتور بيرد على سفينة (اماريليس)، غير أن الأخير كان يبحث عن جزر سليمان، متوجها نحو الشرق من الغرب، بينما قامت سفينة دافن بالعكس، وهذا لا يهم، إذ في الإمكان بلوغ أطراف الكرة الأرضية من الجهتين) (٢٢٨).

تختزن (جزيرة اليوم السابق) الكثير من المظاهر التجريبية: كالعلاقة الموجودة بين الكاتب والسارد داخل النص، وفكرة الرواية التي تعجز السارد عن بنائها بتعاون مع الشخصية، سيرا على النهج الذي سلكته الأبحاث التجريبية في الستينات، لدرجة أن بعض النقاد لاحظوا أن الرواية تنقصها نهاية حقيقية، إذ ليست للرواية بنية مغلقة، فالخاتمة تظل مفتوحة دائما، لأن المشروع الروائي يتمثل في تخييب التوقعات الروائية لدى قارئها.

وفي هذا الإطار يأتي تغليف الروائي لمواجهة روبيرتو للطبيعة، بانخراطه في منافسة السبق البريطاني، الذي يواجهه مازاران في فرنسا بالتجسس، حيث تتخذ الرواية أحيانا طابع الرواية البوليسية، ذات الأحداث، التي تتنافس الدول الأوروبية فيها على استغلال واضح لمعارف العصر شبه - الخرافية والشعبية لمسحوق الود مثلا أو السحر الطبيعي وتجريب كل ذلك في سرية تامة هي سر الدولة والهيمنة.

والرواية هناك تتحول إلى تاريخية بقدر ما تستدعي الرصيد الثقافي للقارئ المحتمل في قراءته للمألوف وتطعيمه بتأويل للغرائبي، الذي يأتي في شكل تفاصيل

جزئية تتوخى تجريب السيطرة على الطبيعة، كما لو كان الروائي يريد استعادة قوانين العلم بقوانين الرواية إلى جذورها التي هي جذور قرننا: (فالدولة السباقة إلى كشف سر خطوط الطول والتي تحول دون ملكية إشهارها، ستكون هي الدولة التي تحصل امتيازا على الدول الأخرى، وهنا توقف (مازاران) مرة أخرى.. لقد علمنا أن طبيبا انجليزيا هو الدكتور بيرد عثر على وسيلة جديدة وهائلة لتحديد درجة طول الفضاءات، اعتمادا على مسحوق الود... ولا يدري مخبرنا بالتأكيد شيئا عن السحر الطبيعي، ومن هنا. فالمؤكد أن الأميرالية الانجليزية سمحت له بتسليح سفينة تنطلق نحو بحور الهادئ. فالمسألة من الأهمية بمكان، لحد أن الانجليز احتاطوا في إظهارها سفينة لهم، بل هي تعود إلى هولاندي مهووس برغبة عبور طريق اثنين من مواطنيه، اللذين اكتشفا منذ ربع قرن ممرا آخر بين البحرين الأطلسي والهادئ، فيما وراء مضيق ماجالان، وبما أن ثمن المغامرة يمكنه التشكيك في مساعدات المهتمين، فإن الهولانديين في نظر كل العالم هم الآن بصدد شحن سلع والبحث عن مسافرين، كما لو كان الأمر يتعلق بتغطية المصاريف. لذلك فبالمصادفة تقريبا سيكون من بينهم الدكتور بيرد وثلاثة من مساعديه، الذين يدعون أنهم يجمعون الأزهار البرية الغريبة، وهم في الحقيقة من سيتكفل بمراقبة المشروع، لذلك سيكون من بين المسافرين أنت ياسان باتريزيو وعميلنا بامسترداm لمراقبة الكل..

ابق عينيك مفتوحتين وأذنيك متنصتتين، نحن نعرف أنك تفهم الانجليزية، لكن عليك أن تتظاهر بجهلها، حتى يتكلم الأعداء بكل حرية في حضورك. وإذا كان هنالك على السفينة من يفهم الإيطالية أو الفرنسية، فاطرح أسئلتك وتذكر ما يقولونه لك.

لا تحتقر مشافهة الناس العاديين، الذين يطلعونك على سرائرهم مقابل بعض القطع النقدية، التي تكون عبارة عن هبة لا كمقابل، وإلا فسيشكون في الأمر.

لا تلق أسئلة بطريقة مباشرة أبدا، وبعد أن تسأل اليوم بكلمات مختلفة، اطرح نفس الأسئلة غدا بطريقة تجعل كذب فلان يناقض نفسه؟ فالناس تنسى الترهات التي تقولها وتخترع أخرى مخالفة في الغد. ومن ثم فعليك أن تتعرف على الكذابين، فهم حين يضحكون يتكون أخدودان على وجنتيهم، وهم يحملون أظفارا قصيرة، احتط كذلك من الناس القصار، القامة، الذين يقومون بالخطأ عن غطرسة، وفي جميع الحالات اجعل مناقشاتك معهم جد موجزة، ولا تجعلهم يحسون بأنك تغتبط: فالشخصية التي عليك أن تتكلم معها هي الدكتور بيرد.. إنه رجل العقيدة، فهو يتكلم الفرنسية وربما الإيطالية واللاتينية بالتأكيد قل له إنك لا تغمض عينيك ليلا أبدا، وهذا سيبرر مفاجأتك في مكان ما مستيقظا، وهو ما قد يحل فيما لو كانت تجاربهم تجري تحت نجوم الليل. وهذا البيرد عليه أن يكون مسكونا بأفكار ثابتة كباقي رجال العلم: اجعل النزوات تجتاح رأسك وكلّمه عنها، أظهر اهتمامك متظاهرا بفهم أقل أو عدمه، عساه يقول لك مرة ثانية أحسن من الأول، كرر ما يقوله لك لو كنت قد فهمت باقتراف أخطاء، وهكذا فمن أجل التباهي سيضطر إلى التصحيح لك، مفسرا أطول وأعرض ما عليه أن يسكت عنه: لا تؤكد أبدا لمّح دائما: فالتلميحات تأتي لجس نبض النفوس واستكناه القلوب يجب أن تجعله يثق فيك:

إذا كان يضحك دائما فاضحك معه، وإذا كان ذا مزاج صفراوي عليك أن تتصرف بنفس المزاج، لكن عليك أن تقدر دائما معرفته، وإذا كان مغضابا وهاجمك فعليك تحمل الهجوم بقدر علمك ببدئك في معاقبته، قبل أن يهاجمك.. وفي البحر ستبدو الأيام طويلة والليالي بدون نهاية ولا شيء يخفف من ملل الانجليزي سوى كؤوس الجعة التي يتزود بها الهولانديون، لذلك عليك أن تبدو محبا لهذا المشروب، وتشجع صديقك الجديد على أن يتذوقها أكثر منك. قد يشك فيك يوما ما، ويفتش غرفتك: لذلك عليك أن لا تدون أية ملاحظة مكتوبة، بل احتفظ بمذكرات تتكلم فيها عن حظك السيئ أو عن العذراء والقديسين والمحبوبة التي يئست من لقائها إلى الأبد،

على أن تظهر بهذه المذكرات ملاحظات عن ميزات الدكتور، معتبرا إياه صديقا فريدا على ظهر السفينة.

وقف مازاران لإفهام ضيفه بنهاية المقابلة، وللسيطرة عليه لحظة قبل أن يقوم بدوره «عليكم أن تتبعوا (كولبير)، سيعطيكم تعليمات أخرى ويضعكم رهن إشارة الأشخاص الذين يقودونكم إلى امستردام للرحيل، اذهب، أتمنى لك حظا سعيدا.. يقال إنه يحدث أن نولد بعيدا وأن نغتني بباريز» (١٧٨/١٧٩/١٨٠/١٨١/١٨٢). يمثل الدكتور بيرد في النص السابق النواة الأساسية للحكي أو لغز هذا الحكي، فعلى روبيرتو التقرب منه لكشف سر التجربة العلمية، لكن الرواية البوليسية تكاد تطغى بأحداثها على التاريخي والعلمي، ليجد التخيلي نفسه محاصرا بالأحداث الدولية والمراهنات السياسية ومغامرات البحر، لينتهي كل هذا الحكي بالعبرة (الولادة بعيدا والاغتناء بباريز) فالحوافز جاهزة بالفضاءات المتحركة البعيدة والثابتة من باريز، لكن هذا النزوع إلى الآفاق يصطدم بقدرية يصطنعها الروائي، ألا وهي تحطم السفينة، لتبدأ الروائية في موضوعها الأساسي، الخاص بالمواجهة الثنائية بين الإنسان/الطبيعة والبعد/الحرمان:

(دفعت العاصفة بالسفينة في غير مجراها، لتضيعه في عرض بحار لم تشاهد من قبل، مما أوصله إلى جزيرة مسكونة بفئران ضخمة في حجم طفل، بذيل طويل جدا وجيب فوق البطن.. لقد بلغت سفينة (دافن) الشاطئ الغربي من استراليا) (٢٢٢) هنا يبدأ غرائبي (الفئران بحجم طفل) ومشارف (القارة الجديدة)، وهما معا يضيعان الحلم والهدف، ولأنهما كذلك فهما يخدمان المتخيل الروائي، الذي لا يصمم أشكاله طبقا لغاية محددة، بل رغبة في احتواء المحتمل الإنساني، الذي يتحول مع السارد إلى عدة تماهيات، تعكس بطولة روبيرتو ودور مبدع الرواية عبر رسائل مدونة أو مجابهة ذاتية للاختبارات الجسدية في مواجهة بين الإنسان والطبيعة: (وهكذا كملفق ماهر سادر في مخططاته، ظل روبرتو لاكريف، بدون شكل

على تلك الحال طوال شهر يوليو وأغسطس من سنة ١٦٤٣. فمنذ أيام وهو تائه فوق الأمواج، متشبثا بخشبة، منبطحا على بطنه طوال النهار، حتى لا تعميه أشعة الشمس، بعنق منحن، بطريقة غير طبيعية حتى يتلافى الشمس، بعد أن أحرق حنجرته ملح البحر، أكيد إنه محموم؛ فالرسائل لا تقول شيئا عن ذلك، وتدفع إلى التفكير في أبدية ذلك، لكن الأمر يتعلق بيومين على الأكثر، وإلا فما كان يستطيع احتمال الحياة تحت ضربة الشمس) (٩).

ويبدو أن الروائي كان مضطرا إلى القيام برحلات بحرية، يتعرض فيها طويلا إلى أشعة الشمس حتى يحس تحت جلده بما يمكن أن يعانيه بطله، أي إن الطابع التجريبي والتخلي عن الثقافي هو إيهام حواري للمثقف نفسه، حتى يجعلنا ننخرط في استيهاماته وقلقه الوجودي: (على متن السفينة كانت هناك آثار عدوى الطاعون، لكن هذا الخبر لم يقلق روبيرتو.. حتى وبدون طاعون كان بالسفينة من الفئران ما يفوق عدد الطيور بالغابة، لابد من الاستئناس بالفئران إذا كنا نريد ركوب البحر) (١٨/١٧). تنتقل الفئران من فضاء الحصار الحربي في بداية الرواية إلى الفضاء المتحرك للسفينة كعنصر تهديد وجودي، كان ممكنا أن يأكلها بفعل الحصار، ولكنها الآن هي التي تطالب به كأكلة لها... فالصراع والمخاطرة يمثلان عنصري تشويق ومغامرة الرواية الباروكية. مع روائي يضع بطله بين فكي خيارين كلاهما مر: (فالهروب من حصار (كازال) حيث على الأقل وفي نهاية المطاف لن يضطر إلى أكل الفئران، والهروب إلى سفينة (دافن)، حيث ستأكله الفئران ربما... متأملا بخوف كبير هذا التناقض لقد كان روبيرتو مستعدا لاكتشاف الفضاءات التي كانت تأتي منها أصوات غير واضحة ليلة البارحة) (٤٠).

ويبرز العنصر الفجائي الثاني ليضع روبيرتو في مواجهة كائنات أخرى تقاسمه السفينة، التي هزم الطاعون كل بحارتها.

وعلى الرغم من أن الروائي يحتفظ بمسافة فاصلة بينه وبين شخصيات روايته، إلا

إنه معجب بالانخراط في الأبحاث الضرورية لتأليف مثل هذه الروايات التي تبدع قرينها فروبيرتو يزاحمه فيرانت - أخ يشبهه وينسخه - وقد استقى الروائي الفكرة من ايمانويل تيزور - كاتب إيطالي من القرن ١٧ - كان يؤكد على ضرورة حضور القرين في كل رواية، أليس الشّعْر الباروكي هو فن الإيهام بامتياز، وخاصة أن نظرية المعرفة الباروكية تحول مشكل الإدراك نحو الرؤيا: (بالنسبة لكائن كروبيرتو، يتوصل إلى أنه لن يسعد غيره إلا بما افتقده، ينقصه قليل من الحلم، ان فيرانت على عكسه حصل على كل ما رفض له. وبما أن روبيرتو كان كاتب هذه القصة وأنه لا يريد التنازل لفيرانت، فقد قرر أنه لا يمكنه التعامل إلا مع كولومبو الآخر) (٣٧).

فالإشارة إلى (كولومبو الآخر) تعد تأكيدا لفكرة القرين وتحديا لها، وكيف تكون كتابة (هذه القصة) إذا لم تكن وجوديا، لأن روبيرتو يكتبها وهو يعيشها في حين الآخر يدعي أنه كذلك روبيرتو، دون أن يعيش المغامرة الوجودية، التي يقف الموت فاصلا وحدا فيها بين القصة ونهايتها.

أليس امبرتو ايكو هو الذي يعتبر أننا نتألم لأننا لا نعرف من أين نبدأ الرواية، ونتألم في وسطها لأننا لا نعرف كيف نجعل الحكاية تتقدم، ولكن ذلك يصبح متعة حقيقية، وحين ينتهي الكاتب لن تبقى سوى الحوارات، وهي بالنسبة له عبارة عن مأتم، وحين يكون المأتم مأتم بطل يدفعه قرينه إلى الموت والتخلي عن بطولته، فإن المعادلة تتحول إلى مشاركة قراء محتملين. ويختار الروائي المسرحة فضاء للتماهي، حيث يختلط الأمر على المحبوبة التي تعتبر الفرع أصلا وهو أعمى يقود عميانا آخرين، حتى لو كان زمن القرين.

هوالنصف الأول من القرن ١٧ ، فسيظل الموقف الإنساني مرهونا بحرارة الاقتتال أو العمى: (كان ذلك خير التاريخ الذي نتشبث به - مساء الثاني من ديسمبر ١٦٤٢ عند ما خرجوا من مسرح كان يظهر فيه روبيرتو وسط الجمهور بلباس حسرته الكاملة، صافحته (ليلّيا) خفية وهي تقفز: «سيدي دولا كريف»، لقد أصبحت

خجولا، ولم تكن كذلك في الليلة الأخرى. وهكذا من جديد وعلى نفس المشهد».. هكذا ترون سيدي، بأننا نتطور كعميان، يقودون عمياناً آخرين) (١٧٧).

فالعمى هنا بمفهوم بول دي مان هو المعادل الضروري للطبيعة البلاغية للغة، والتي تمكننا من تعيين لحظة العمى ولحظة البصيرة الروائية، حتى لو كانت المواقف متعامية، لأن الاقتراب من لحظة البصيرة الأصلية متضمنة في التجربة الوجودية لروبيرتو، وهو يواجه تقمص هويته وموته بكتابة قصته الأصلية ومحاكاة قرينه وأخيه فيرانت: (كانت فكرة فيرانت حبيس هذه القرية بعينين مركزتين على سفينة (دافن) أن لا يلحتق بها أبدا، وفي فراقه عن المراة. كان روبيرتو قد خبر الحياة، لنمنحه ذلك، فهي تعويض عقابي، ولكنه متفهم، يمتزج دون شك بشكل من أشكال رضى السارد لأن - معاكس التجدد - نجح في حبس عدوه كذلك على كرسي مخالف لكرسيه...

فأنت في جزيرتك وبقناعك الجلدي، لن تلحق أبدا السفينة، أنا على العكس قريب من السفينة، وبقناعي الزجاجي، أجدني جد قريب من بلوغ جزيرتي...) (٣٦٧).

والقناع الزجاجي مسرحة لمعارضة (القناع الجلدي) ومعاكسته وإبراز صورة النقيض، الذي يركز عليه الروائي كنواة لإبراز الوجه الآخر للعملة الواحدة، أي الشرير في المفهوم الباروكي، إلا إن الروائي يقدم الحالة النفسية على الحالة الشكلية للنوع، فيختار حوارا داخليا لروبيرتو، حتى يستعيد غنائية الرواية:

(ثم توقف معيدا للحسبان من جديد كيف تتعامل حبيبته مع فيرانت، معتبرة إياه روبيرتو، والذي يمكن ان يكون من ثم قد هلك ولكنه أنقذ.. «احذر يا حبي المحبوب، فهذا يتقدم إليك بوجهي، عارفا بأنك لا تستطيعين حب شخص آخر غيري! فما عليّ أن أقوم به الآن، هو أن أكره نفسي حتى أستطيع كرهه هو!

ثم أقبل أن تخدعي أنت في الوقت الذي تستمتعي فيه بعناقه وأنت تعتقدين أنه عناقي!) (٣٤٨).

فروبيرتو قد يكون واهما في حبه، ولكنه غير واهم في أن من تحبه تحب الآخر - القرين باسمه، فلعبة القرين يدخلها طرف ثالث يعيد لاختلال المعادلة توازنها، لأن الحب وحده هو القادر على التحلل من سوء التفاهم، وخاصة أن فيرانت يجد في لعبة القرين دعوة إلى المغامرة الرخيصة باقتناص ما حققه روبيرتو بأصالته ولا يستطيع هو تحصيله: (يستعد فيرانت للّحظة التي يمكنه فيها تعويض أخيه المفلس، معتبرا نفسه روبيرتو الحقيقي والوحيد، ليس فقط في أعين الأهل الملازمين لـ (كريف)، ولكن بالنسبة لباريز كلها، كما لو كان الآخر - الأخ فيرانت - لم يوجد أبدا.

لم يكن كولبير ساذجا، فصوت هذا الكاهن ليس غريبا عنه، وبما أنه شكٌ في الأشياء القليلة التي تاه بها، فإنه نادى على حارسين، واقترب من الزائر نازعا عنه لحيته المزيفة وقناعه، ومع من سيجد نفسه وجها لوجه؟ مع روبيرتو دولا كريف، الذي سلمه إلى رجاله بنفسه، حتى يجر على سفينة الدكتور بيرد.. كان ذلك تسلية لروبيرتو أن يتخيل حوار مازاران وكولبير الذي أخبر الكاردينال. «لابد أن الرجل جن ياحضرة الكاردينال، فمن يتجرأ على التخلي عن التزامه، لكن أن يدّعي بيع ما أعطيناه له، فهذا علامة الحمق.. فمازاران الذي يعتقد أن روبيرتو - أي فيرانت - يمتلك سرا يمكن أن يعود عليه بربح، تظاهر بمعرفة كل شيء (أريد أن أقول بكل مالا يعرف)، حتى تفلت من مخاطبه بعض الإشارات) (٣٥٧/٣٥٨/٣٦٠). ولا يقتصر فيرانت على تقمص شخصية شبيهه وأخيه روبيرتو الحقيقي، بل يختفي وراء لحية وزي كاهن طامعا في حظوة أعظم إلى جانب السياسيين (مازاران/كولبير) لكن صوته يكشف تخفيه، وتساعد هذه الحبكة في إضفاء المزيد من طابع رواية المغامرة على (جزيرة اليوم السابق)، كما أن يقظة السياسي حاضرة لإبراز طابع الدهاء والمكر، مما يضعنا أمام قصة في القصة:

(وفي انفعال لا مثيل له، بالنسبة لهذه المِيتة، التي نجد فيها الشخص المحبوب

حيا، لم يكن عليّ أن أكشف لها أنني مختلف عن ذلك الذي أحبته، لأنها كانت تهب نفسها لي، لا إلى الآخر، إنني أحتل فقط الموقع الذي لم يرد لي احتلاله منذ البداية، وليس هذا كل شيء: بل ودون أن تعي (ليلّيا)، فهي ستحس بحب آخر في نظرتي، حب خال من كل أبّهة، وهي ترتعد من فرط نسكها) (٤٤٦/٤٤٧) فتوظيف القناع والبديل والمتماهي يعد مَسْرَحَة تكشف عن فكرة خداع البطولة، التي تصوغ موضوع حب وحقد، كما تبدع قصة تكسر سرد القصة الأساسية وتشرك قارئها في حَبْك وتأويل إنتاج محكيها، لأن الرواية تتكتب بقدرتها على التزييف، لكن وجود روبيرتو الحقيقي بالجهة الأخرى يجعلها تكتب قصته عبر ضمير الغياب:

(لو ترك نفسه محمولا فوق الماء وعيناه إلى السماء، لما رأى أبدا الشمس تتحرك: ولكان قد طفا فوق هذه الغابة التي تفرق بين اليوم واليوم السابق، خارج الزمن، في ظهيرة يوم... فالزمن يتوقف من أجله، لقد توقف بالجزيرة كذلك، مؤخرا إلى النهاية بموتها هي بالذات، فالآن كل ما يحصل لليّليا يتعلق بإرادتها السردية، فقضيتها معلقة، وقضية القصة معلقة فوق الجزيرة) (٤٤٩).

وهذا التعليق للقصة والقضية والإرادة السردية يرتبط بزمن الأبعاد والمسافات، أي زمن الموت والحياة.

فامبرتوايكو أستاذ الرواية وناقدها السيميائي يجعل سارده يتدخل ليقدم تحليله للشخصية الروائية مقلصا المسافة بين الإبداع وتأويله، عبر تساؤلات عن دور (الشعور/الانفعال/الإحساس/الكتابة/ الرواية)، وهي عمليات تكسر أفقية الحكي وتقلص هامش التفريق النظري بين الروائي والنقدي:

(من الصعب مسبقا إعادة بناء حركات وشعور شخصية الذي يتحرق حبا حقيقيا بالتأكيد، ولكننا لا نعرف أبدا هل يعبر عما يحس أو ما يمليه عليه خطاب الحب، إذ لا نعرف الكثير عن الاختلاف بين الإحساس بالانفعال والتعبير عن هذا الانفعال، وأيهما أسبق على الآخر؟

كان يكتب لنفسه، لم يكن ذلك أدبا، كان يكتب هنا حقا كمراهق يتابع حلما مستحيلا، وهو يخط الصفحة بالدموع، لا لغياب الآخر، فالصورة ظاهرة حتى وهي حاضرة، عبر لمسة حنان للذات وعشق للحب...

كانت هناك مادة يمكن استمداد رواية منها، ولكن مرة أخرى من أين البدء؟) (١٣) فمادة الرواية ليست هي الرواية، وخاصة أن الروائي لم يكن يملك في (جزيرة اليوم السابق) مخططا إجماليا، لذلك كان يبتكر الفصول الواحد تلو الآخر، تاركا الرواية تنكتب من تلقاء نفسها، إذ لم يكن منشغلا ببنية الرواية، بل بالحالة النفسية فيها، فهل كان الروائي صادقا في ادعاءاته؟ وهل علينا أن نطلب منه ذلك في مجال مفتوح على التماهيات والإسقاطات، لبطل يحكي ويتناقض في حكيه كعلامة على منطق داخلي للحكي ولا شيء غير الحكي:

(إنه روبيرتو الذي يتناقض في حكيه إلى امرأته، وهي علامة على أنه لا يحكي ما حصل له نقطة نقطة، ولكنه يسعى إلى إنشاء رسالة في شكل محكي، بل أحسن مما يمكن أن يكون رسالة ومحكيا، كما يكتب دون أن يقرر ما يختاره، إنه يرسم بيادق لشطرنجه: دون أن يوفق في من عليه أن يحركها وكيف يعفيها من ذلك) (٢٣).

ويوهمنا الكاتب المتخيل بقارئ متخيل يسترخيان معا على كرسي تبادل تحديات التداعيات، من خلال إبداع وتلقي حنين روبيرتو في عزلته على ظهر السفينة، حيث لا يستطيع اللحاق بالبرّ ولا السباحة بالبحر، فهو بين فضاءين، لذلك لم يكن مستغربا أن يعزي نفسه باستيهامات العشق، على الرغم من محاولته البحث عن منطق لهذه الاستيهامات في العلم، وهو يربط بين أحاسيس شبه خرافية لـ (احتباس المني) و(الملح) و(الشمس) و(الفراغ):

(حاول روبيرتو أن يتذكر كل ما سمعه من رجال العلم الذين درسوا حنين العشق، ويظهر أن سببه الفراغ والنوم على الظهر واحتباس مبالغ فيه للمني. وقد وجد أنه منذ أيام عدة كان يعيش الفراغ بالقوة، وبالنسبة لاحتباس المني، فهو يتلافى بحث الأسباب أو إيجاد الحلول لذلك.

لكن من بين المغذيات التي تثير الحواس الملّح، وفي هذا الملح نسبح ونشرب الكثير.. ومن ثم فهو يتذكر أنه سمع بأن الأفارقة أكثر شهية جنسية من بلدان الشمال، وذلك بسبب تعرضهم للشمس) (٣٥٠).

يسقط الروائي حالة من القرن ١٧ على قرننا الحالي، ويواجه بين مسافتين وتداعيات فرعية يقتضيها التأويل والمساءلة. وتتحول الرواية إلى فلسفة لاستغلال اليومي والخاص، بحثا عن ألفة ثقافة عامة في السائد من الصور الخاطئة والأحكام المسبقة التي تسكن القناعات، كما لو كانت الرواية العالمة في حاجة إلى غرائبيات شعبية، لاستعادة سلطتها. لذلك نقف عند مشهد سندبادي لآكلي البشر الذي تعزز مشهديته قصة في القصة لشخصية ظلت حية على ظهر السفينة وأنيطت بها وظيفة المساءلة الوجودية:بدأ احتفال رهيب دام ثلاثة أيام، فالاب كاسبارر المريض تابع كل ذلك عبر منظار تقريب البعيد، دون ان يستطيع فعلى شئ.. لقد اصبح بحارته عبارة عن لحم مجزرة: مشاهدهم كاسبار فى بداية عراة (وسط صيحات فرح المتوحشين الذين وزعوا فيما بينهم لباسهم واشياء اخرى)، ثم قطعت اطرافهم. وطبخت وأكلت لقمات وبهدوء كبير، تعقبها جرعات مشروب يتصاعد بخارة تصحبه بعض أغاني تبدو لاي واحد أنها سِلّمية لو لم تكن تاليه لهذا الاحتفال الشعبي الجنائزي (٢٢٨).

فالاحتفال الجنائزي، يتدخل كقصة فى القصة الرئيسية للتهوين من المأساة الشخصية امام المآسي الجماعية الخرافية، بغرض احداث تطهير لروبيرتو من عشقه الزائد وتجربته الوجودية.

(بدأ احتفال رهيب دام ثلاثة أيام، فالاب كاسبار المريض تابع كل ذلك عبر منظار تقريب ابعيد، دون ان يستطيع فعل شيء. لقد اصبح بحارته عبارة عن لحم مجزرة: فشاهدهم كاسبار في البداية عراة (وسط صيحات فرح المتوحشين الذين وزعوا فيما بينهم لباسهم واشياء أخرى)، ثم قطعت اطرافهم، وطبخت وأكلت

لقمات وبهدوء كبير، تعقبها جرعات مشروب يتصاعد بخاره تصحبه بعض اغاني تبدو لأي واحد أنها سِلْمية لو لم تكن تالية لهذا الاحتفال الشعبي الجنائزي) (٢٢٨).

فالاحتفال الجنائزي، يتدخل كقصة في القصة الرئيسية للتهوين من المأساة الشخصية أمام المآسي الجماعية الخرافية، بغرض إحداث تطهير لروبيرتو من عشقه الزائد وتجربته الوجودية.

لا يولد الروائي روائيته من متخيل الأدب وحده، بل يلجأ إلى متخيل العلم والتقنية بكل حيثيتها الأدبية. لأنه يعتبر الاستدلالات العلمية تنهل من أقصى الهذيانات الحكائية، ففي تاريخ العلم توجد وقائع أكثر روائية، مما هو موجود في الروائي، لذلك يقتبس امبرتوايكو مشهد جراح كلب في (جزيرة اليوم السابق) من مخطوطات القرن ١٧ وتجارب أكبر علماء الفترة، الذين كانوا يقيسون مسافات الطول والعرض للكرة الأرضية اعتمادا على الآم الكلب - الإنسان، والتي كانت كانت تنجز على بيسكارا في الرواية، كأشياء غير طبيعية في الطبيعة:

(كان بيسكارا طوال الرحلة يشبه كلب سفينة (لاماريل)، يتألم في أصفاده، إذ كان سجانوه يفتحون جرحه كل صباح، ليعالج فيما بعد بعض الشيء، فبيسكارا الذي قضى كل هذه الشهور مهووسا بفكرة واحدة: هي الانتقام من فيرانت... سيظهر فجأة خلف ظهر فيرانت، الذي كانت إحدى قدميه على حافة السفينة مما جعل بيسكارا يمد ذراعيه ليقيده بسلسلة عقدها حول عنقه وأمام وجهه، ضاغطا على عنقه، وبما أنه كان يصيح: «معي، معي إلى جهنم أخيرا» فقد كنا نراه - ونسمعه بالتقريب - مشدوداً من عنق لحد تكسرها، في حين تدلى لسانه من بين شفيته، شاتما حانقا، إلى أن سقط جسد الضحية دون روح، ساحبا معه تمعطف الجسد الحي المنفذ إعدامه الذي ذهب منتحراً للقاء الأمواج المتلاطمة أخيرا بسلام، وأي سلام!

لم يتوصل روبيرتو إلى تصور أحاسيس (ليلّيا) عن هذا المشهد، وكان يأمل لو لم تشاهد أي شيء، بما أنه لا يتذكر ما حصل له هو بالضبط...

في الحقيقة كان مدفوعا بمسئولية، فقد لاقى فيرانت عقوبته، ملاحقا قدره في القبر تاركا ليلّيا في خضم زوبعة) (٤٣٧).

والطريف في المشهد هو إسقاط حالة الكلب الجريح على الإنسان، ليظل جرحه نازفا، ويستبدل الكلب أخيرا بإنسان فيرانت، الذي حقق انتقاما مزدوجا من عبث الحياة، فتوظيف هذا الاستبدال يخدم عنصر الألفة في القصة بوضع حد لحياة *القرين، الذي يعيد إلى روبيرتو هويته الحقيقية وقصته المسروقة منه.*

فهل هي الرواية العالمة تلك التي يتساءل عنها السارد؟ أم أن تكسير القراءة الأفقية يستدعي كتابة روبيرتو لرواية امبرتوايكو؟

(ماذا سيربح روبيوتو؟ الكثير ربما، وهو يعتزم إبداع قصة عالم آخر، لا يوجد إلا في فكره، لأنه يصبح سيد هذا العالم، وذلك بعمله على جعل الأشياء التي تجري لا تتعدى قدراته في البقاء، ومن ثم فبحكم كونه قارئ الرواية التي كتبها، ألا يحدث لقراء الرواية أن يحبوا دون غيره (تيسبي) مستغلين (بيرام) كوكيل عنهم، وأن يتعذبوا من أجل (استري) عبر (سيلادون)؟

فالحب في بلاد الرومان لا يعني عدم الإحساس بالغيرة، والشيء الذي ليس لنا نمتلكه إلى حدما. وما كان لنا في العالم وانتشل منا لا يوجد هنا، حتى لو أن ما يوجد يشبه ما لم يكن لنا في وجوده أو افتقدناه..

والخلاصة، كان على روبيرتو أن يكتب أو يفكر في رواية فيرانت وحبه لـ (ليلّيان)، ففي بنائه لهذا العالم الروائي هكذا، كان عليه أن ينسى القصّة التي سببتها له الغيرة في العالم الواقعي.

ويزيد روبيوتو في استدلاله. لفهم ما حصل لي وكيف سقطت في الأحبولة التي أوقعني فيها مازاران. عليَّ بإعادة بناء قصة هذه الأحداث والعثور على العلل

والحوافز السرية. ولكن هل توجد أشياء أخرى أكثر من القصص التي نقرأها، أو تلك التي يحكيها كاتبان، عن نفس المعركة أو أن الفظاظات التي نسجل هي من الكثرة حين لا نبتعد عن التفكير في تعلق الأمر بمعركتين مختلفتين؟ وهل يوجد من ثم شيء أكثر يقينا من الرواية، حيث تجد نهاية كل لغز تفسيرها حسب قوانين المحتمل؟ فالرواية تحكي أشياء لم تحدث ابدا ربما، ولكن كان في إمكانها الحدوث، فتفسير خيباتي في شكل رواية، يعني التأكد على الأقل من وجود طريقة كشف حبكة هذا الخليط المشوش، وبأنني لست ضحية كابوس. وهذه الفكرة تتناقض بمكر مع الأولى لأنها وبهذه الطريقة كان على القصة الروائية أن تواجه قصتها الحقيقية) (٣٣٣). نجد أنفسنا هنا أمام مجموعة من الأطروحات النقدية والتحليلية: (إبداع القصة/قارئ الرواية/العالم الواقعي/بناء القصة/القصص التي يحكيها كاتبان/يقين الرواية/قوانين المحتمل/القصة الروائية/الحبكة/القصة الحقيقية).

من ثم، يندرج إطار (جزيرة اليوم السابق) في سلك الرواية التي تهتم بإشراك قارئها في إنتاجها بتكسير أفقية السرد، دفعا بالقارئ المحتمل إلى التساؤل بدل استهلاك المعنى والبحث عن أفق انتظار المعنى الروائي، على اعتبار أنه تحصيل حاصل تواجه فيه القصة الروائية القصة الحقيقية.

يراوح الروائي إذن بين دور البطولة الأولى، والسارد وكاتبه، وموضوع كتابته، إذ لا شكل لمتخيل يمكنه التعبير عن قضية حب مستحيل غير شكل الرواية، لهذا وجدت صناعة الجنس لإسعاد قراء بفن محتمل أو ظلاله في أدنى الحدود.

فهل نسي امبرتوايكو وضمن أحد دروسه حول الرواية في الرواية، هو تعمد العارف، لتقليص الحدود بين الناقد والروائي؟

ليس على القارئ إلا أن يستوعب فن الرواية بعد أن عاني في تلقي أحداثها وطاف القرن ١٧ ونف الكرة الأرضية بحثا عن القرن العشرين ومكوناته في الذاكرة الموروثة:

(وأخيرا يبرهن روبيرتو على أن قصته هي قصة حب امرأة: فوحدها الرواية بالتأكيد لا القصة تهتم بمسألة الحب، ووحدها الرواية لا القصة تهتم بتفسير ما تفكر وتحس به بنات حواء اللواتي أثرن في أحداث نوعنا منذ أيام الجنة الأرضية، إلى جهنم ساحات زماننا. كل ذلك يعد حججا معقولة، كل واحد منها على حدة، وليست كلها. من ثم، يوجد اختلاف بين من ينفعل بكتابة رواية وبين من يتعذب غيرة. فالغيور يسعد بتقديم ما لا يريد حدوثه - ولكنه في الوقت نفسه يرفض الاعتقاد بحصول ما يحدث فعلا - في حين يلجأ الروائي إلى كل الصناعات شريطة أن لا يسعد القارئ فقط بتخيل ما لم يقع، ولكن أن ينسى إلى حدٍما أنه بصدد قراءة واعتقاد حدوث كل ذلك واقعيا.

فقراءة رواية كتبها الآخرون تعد مصدر ألم جدّ كثيف بالنسبة للغيور، لأنه كيفما قيل، فإن له الإحساس بأن ذلك يحيل على قصته، لنتصور غيورا على أهبة إبداع قصته الخاصة. ألا نقول عن الغيور بأنه يجسد الظلال؟ إذن فبحكم إبداعياته للظل، لتكن هذه الإبداعيات شخوص رواية، وبما أن الرواية أخت من نفس لحم ودم القصة، فإن هذه الظلال تظهر جد سمينة للغيور وأكثر، كذلك - فبدل أن تكون ظلالا لآخر - فهي ظلاله الخاصة. ومن جهة أخرى فعلى الرغم مما للرواية من فضيلة فلها عيوبها التي كان على روبيرتو أن يعرفها) (٣٣٤).

فقاموس الناقد الروائي يتوالد باستمرار: (قصة/ رواية/ كتابة الرواية/ الروائي/ الصناعات/ القارئ/ التخيل/ القراءة/ قراءة الرواية/ الظلال/ الشخوص/ فضيلة الرواية/ عيوب الرواية)، وكما يظهر بالرواية الوعي النقدي، يبرز بها الوعي الفلسفي للخلفية الفكرية لأنها فلسفة لاستعمال اللسان السليط، الذي يخلص صاحبه من الأحكام المسبقة،ليكشف له عن المنطق الطبيعي للحكي، لحد أن الرواية تطلب من كاتبها كتابتها: (سيدي اصنعني إنني جدّ جميلة)، فالهدف إذن هو إيجاد جمالية تقينا من رداءة واقع لطرد مأساويته وتحفيزنا على الصراع:

(تجهم القديس سافان لحظة، وقال: «حين كنت في سنكم تقريبا، كنت معجبا بمن كان بالنسبة لي كأخ أصغر، كان فيلسوفا وراهبا فوق كل ذلك، وقد انتهى على محرقة تولوز، ولكن قبل ذلك نزعوا لسانه وخنقوه، وهكذا ترون، إذا كنا نحن الفلاسفة يمتلك لسانا ذلقا، فليس فقط كما يقول هذا السيد البارحة لإعطائنا لهجة جديدة، بل لكي نستفيد منه قبل أن ينزعوه منا. وبعبارة أخرى، وخارج المداعبة فلكي نتخلص من الأحكام المسبقة وحتى نكتشف المنطق الطبيعي للأشياء..

في أية رواية تفكر؟

- أحيانا أنظر إلى القمر وأتخيل بأن تلك اللطخات فوقنا، هي عبارة عن كهوف ومدن وجزر، وأن الأمكنة المشعة هي تلك التي يتلقى منها البحر نور الشمس كزجاج مرآة. أريد أن أحكي قصة ملوكهم وحروبهم وثوراتهم وشقاء العشاق هنالك، وأولئك الذين يتأوهون خلال لياليهم وهم ينظرون إلى الأرض. أحب أن أحكي قصص الحرب والصداقة بين مختلف أجزاء الجسم: عن الأذرع التي تحارب الأقدام، والعروق التى تضاجع الشرايين أو العظام مع النخاع.

كل الروايات التي اريد صنعها تضطهدني، وحين أبقى بغرفتي يتخيل إليَّ أنهم يحيطون بي فجأة، كما لو كانوا شياطين صغيرة، يجرني أحدهم من أذني، والآخر من أنفي، وكل واحد منم يقول لي: «سيدي، اصنعني إنتي جدّ جميل» وفيما بعد أدرك بأن في إمكاننا حكاية قصة جد جميلة باصطناع مبارزة أصيلة) (٧٨/٧٧) كيف تكون المبارزة أصيلة، أفي شكل رواية الفرسان؟ أم في نسيجها؟ أم في النموذج الذي نحن بصدده، حتى لا نذهب بعيدا؟

إن الحكي وحده هو المحك الحقيقي للأحداث: (وحسب كل الحكي، نخلص إلى أن روبيرتو قد عاش الأحداث المستقبلية في حالة نزيف، وعلى هذه الشاكلة سيستمر في الأيام القادمة) (١٤٠).

أية أيام قادمة غير تلك التي يركب فلسفتها روبيرتو، بحثا عن التفرد والتمايز الذي يختزله صراع روبيرتو (و) فيرانت:

وهنا أراد روبيرتو ابداع خط لم يفكر فيه أي كاتب رواية، عساه يعيد أحاسيس هذا الحيوان الذي يستعد لغزو المدينة التي تختزلها أوروبا في الحضارة، وآسيا في التبذير وأفريقيا في شططها وأمريكا في غناها، حيث للجدة فضاؤها، وللتضليل هيمنته وللترف مركزه وللشجاعة حلبتها وللجمال نصف دائرته وللموضة مهدها، وللفضيلة قبرها. ومن فم فيرانت صدرت عبارة متعجرفة: «إلينا نحن الاثنين يا باريز» (٣٤٠).

وتكاد الرواية تسقط كل امتدادات القرن ١٧ على قرننا الحالي، لتتحول إلى شرور (القسمه الضيزى) لمصير إنسانية حدد قدرها منذ قرون... من هنا يدخل فيرانت قرننا ببطولة وهوية مزيفة، يحاول روبيرتو كشفهما:

(لا يفهم روبيرتو فيما إذا كان عدم الانتباه هو ما يجعل أقوال وأفعال شخص آخر تنسب إليه كل مرة. أو أنها إشارة فقط. فما يحصل له يدفعه إلى تأليف هذه المشاهد النادرة لقصة كم هي مقلقة) (١٦٤).

ومصدر القلق هنا كامن في تأليف مشاهد قرن توجد أصوله في قرن سابق، يعبر عنه ناقد الرواية مرة ثانية في شكل راهب وملقن للمتعة ومخاطب يتخذ لهجة المعلم: (لقد قرأتم كثيرا من الروايات، قال له القديس سافان، وتبحثون عن إحياء واحدة منها، لأنّ واجب الرواية هو التلقين عبر الترفيه، وما تعلّمه هو لمعرفة مكائد العالم.

– وما ذا يلقنني إذن ما تطلقون عليه رواية فيرانت؟

– وفسر له القديس سافان أن على الرواية دائما أن تعتمد على التباس ما، كأساس، على شاكلة الشخصية والحركة أو المكان والزمان والظروف، وعن هذه الالتباسات الأساسية، يجب أن تتولد الالتباسات العرضية، من تغليفات وتقلبات، وأخيرا النهايات السعيدة وغير المنتظرة) (٧٩).

ويعود الروائي عبر أبطاله وسارده إلى التحاليل النقدية كاشفا عن سر

الصناعتين: صناعة الرواية وصناعة النقد، كما يعلن السارد عن ضرورة الإقلاع عن الخلط بين الرواية والواقع (من الآن فصاعدا لم يعد روبيرتو مستعدا للخلط بين الرواية والواقع فقط، بل لمزج قوة الروح مع قوة الجسد، أحس لهيب الحب ولهيب ليلّيا! ما الذي يحل بهذه الأخيرة بعد أن تلحق جثة فيرانت بجزيرة الأموات؟

وبواسطة خط يعد نقطة منذرة عند ساردي الروايات حينما لا يعرفون كيف يوقفون عدم صبرهم ولا يحتفظون بوحدات الزمن والمكان. من ثم قفز قفزة فوق الأحداث للعثور على ليلّيا. بعد أيام ظل فيها ملتصقا بهذه الخشبة، في حين كانت هي تتقدم في بحر هادئ الآن ولامع تحت الشمس، وكانت تقترب..

وهذا ما لم تجرؤ عزيزي القارئ على التنبؤ به، من الشاطئ الشرقي لجزيرة سالومون في الجهة الأخرى المقابلة لموقف سفينة (دافن) (٤٤٥).

يواجه السارد قارئه المتخيل بطريقة يشدد فيها على هويته: (عزيزي القارئ) بنهاية لا يتوقعها، كما لو كانت هناك مواجهة خفية بين الاثنين: بين من ينتظر نهاية سعيدة ويفاجأ بنهاية مفتوحة على كل الاحتمالات، فربما كانت كتابة الرواية هي أن نحيا بواسطة شخصيات محتملة. ننخرط في عوالمها دون قدرة منا على قول أنا - الشخصية، أو إنهاء حياتهم أو تأجيل قصصهم، بعزاء واحد هو أن هذه الخدائع الروائية لا معنى لها ربما، وخاصة أن سارد (جزيرة اليوم السابق) يعتبر أن هناك بعض الأشخاص ما كانوا ليحبوا أبدا لو لم يسمعوا من يتكلم عن الحب، من ثم يتساءل السارد عن (ما هي الطريقة الجيدة لإنهاء رواية؟ فالروايات لا تؤشر فقط إلى الحقد عساها تجعلنا في النهاية نستمتع بهزيمة أولئك الذين نكرههم، لكنها تدعونا جزئيا إلى التعويض حتى تقودنا إلى اكتشاف أولئك الذين نحبهم خارج الخطر.

إنها روايات تنتهي إلى الأسوأ، لكن روبيرتو لم يقرأها أبدا، إلا إذا كان روبيرتو لم ينته بعد، وأنه ظل بطلا سريا احتياطيا قادرا على حركة ممكنة التخيل في البلد

الوحيد للروايات) (٤٤٦).

فالبلد الوحيد للروايات تعبير عن وهمنا الخاص وأرواحنا بضبابيتها وحدوساتها التي تحاول اختراق العدم بقصة على أوراق تستخلص منها محكيات تتقاطع وتتشابك مع استيهاماتنا التي تنزع إلى استخلاص رواية من طروس تمسح ليكتب بها مرة ثانية مالا يستطيع الفضول السخيف للقارئ الذي يريد في العمق معرفة مصائر أبطاله في عمل يتظاهر برواية أشياء حقيقية.

إن الكتابة جميلة حقا، لكنها تفقد رونقها مع الزمن، فهي ليست أكثر من حفرة في الأرض، ذات محتوى لا يتعدى تمارين عرفية، خاصة إذا عرفنا كيف يكتب كتّاب قرننا حتى وهم أناس دون أرواح.

وعلى الرغم من أن امبرتوايكو يتصور (جزيرة اليوم السابق) كوكبا مثاليا، فهو يكشف عن الإغراء الذي يظل أقوى من الاكتشافات التي انطلقت في القرون السابقة واللاحقة، لينتهي على خلاف ما يدعيه من ترك نهاية مفتوحة لروايته، لأنه يقدم لنا شبه عبرة عن رواية الأطروحة التي تكشف كل أوراقها، لكنه يعرض ذلك بنوع من المواربة والالتباس اللذين تتطلبهما روايته على لسان سارده الكامل المعرفة طبعا:

وخلص أنه ليس هنا أي تقليد لطيور الجزيرة، ذلك أن حيوانات الجزيرة تتساوى مع لغة الطيور الأكثر إنسانية..

أما وهو يفكر في المرأة وبعدها عنه، فإنه خلال اليوم السابق قارن ذلك بالابتعاد خارج حدود الأرض للغرب، إذ أخذ يحدق في الجزيرة بالمنظار المقرب للمسافات والذي لم يكشف له عن شيء، سوى علامات باهتة ومحدودة، كما لو كان ينظر إلى صور تراها فى مرايا محدودبة، تعكس جهة واحدة من غرفة واحدة، تفترض كونا كرويا لا نهائيا مذهلا.

كيف ستظهر له الجزيرة فيما لو وطأتها أقدامه؟ فحسب المشهد الذي يراه من شرفته والعينات التي وجد منها شواهد بالسفينة، ربما كانت هي جنة عدن تلك التي

تجري بها أنهار اللبن والعسل، وسط فواكه كثيرة وحيوانات أليفة! عن أي شيء آخر يبحث الناس في هذه الجزر جنوب الكرة الأرضية، هؤلاء الشجعان الذين يجرون، متحدّين عواصف البحر المحيط الموهمة بالسلام؟

أليس ذلك هو ما يرغب فيه الكاردينال حين بعثه في بعثة لاستكشاف سرّ سفينة (الاماريلي) وإمكانة وضع علامات شعار فرنسا على أرض مجهولة، يحدد بها أخيرا عطاءات شُعب لم تمس بخطى بابل ولا بالقيامة العالمية ولا بالخطيئة الآدمية الأولى؟

على الناس أن يكونوا مخلصين بسمرة بشراتهم، حتى وإن كان القلب سليما، غير منشغلين بجبال الذهب والمغارات، الذين يعدون حراسها غير المعتبرين. ولكن هكذا شاء لها القدر، أليس هذا تجديداً لخطيئة أول مخطئ في أن نرغب في فض بكارة الجزيرة؟ ربما كان القدر يريدها طاهرة، تشهد على جمال لا يراد له الإزعاج أبدا!؟

أليس هذا مظهر الحب الأكثر إنجازا؟ كما تبشر به المرأة، في أن نحب من بعيد متخلين عن كبرياء الهيمنة؟ فهل يعد الحب الذي يأمل في الغزو حبسا؟) (١٠٠).

سعيد علوش

مجلة العلوم الانسانية تفتح محاور لانتروبولوجيا الجزيرة العربية

انطلاقا من اهتمام **مجلة العلوم الانسانية** بالانتروبولوجيا وتأسيسا لمنهج المشاركة والممارسة العلمية والميدانية في هذا الحقل العلمي الهام يسرها ان تدعو العلماء والمفكرين المهتمين بالدراسات الاجتماعية والانتروبولوجية لكتابة في محور (**انتربولوجيا الجزيرة العربية**) ويسر هيئة التحرير ان تقترح الموضوعات والميادين التالية للبحث والكتابة:

١) الدراسات الانتروبولوجية عن البدو والبداوة في الجزيرة العربية.

٢) الادب الشعبي.

٣) المعتقدات والاساطير في الجزيرة العربية.

٤) العادات والتقاليد والحرف والصناعات التقليدية في الجزيرة العربية.

٥) المجتمعات القبلية والسطلة في الجزيرة العربية.

٦) الدين والمذاهب والطوائف والمجتمع في الجزيرة العربية.

٧) الاقليات الاجتماعية والدينية في الجزيرة العربية.

٨) القرية والمجتمع المحلي في الجزيرة العربية.

٩) الرحلات والرحالة والارساليات.

١٠) «الافات» الاجتماعية والعادات المستهجنة
(جلسات القات او بعض الانحرافات الاجتماعية).

١١) نشوء المدن الحديثة وتحولات المجتمعات الخليجية من وجهات نظر انتروبولوجية.

١٢) دراسات في الانثرميوزكولوجيا والفولكلور
(التركيز مثلا على اغاني واهازيج البحر والغوص او حداء الرعاة او خلافة).

١٣) مستقبل الدراسات الانتروبولوجية (المحلية والخارجية) لمنطقة الجزيرة العربية؟

١٤) مراجعات الكتب وبالذات الدراسات المهمة والحديثة عن الجزيرة العربية.

١٥) دراسات تحليلية عن كتب السير الذاتية لبعض الشخصيات او الاسر الخليجية التى احتلت مكانة اقتصادية واجتماعية مرموقة.

مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية

تصدر عن مجلس النشر العلمي - جامعة الكويت

رئيس التحرير

الأستاذة الدكتورة

أمل يوسف العذبي الصباح

مجلة فصلية علمية محكمة

تعني بنشر البحوث والدراسات المتعلقة بشئون منطقة الخليج والجزيرة العربية - السياسية والاقتصادية والاجتماعية والثقافية والعلمية .. الخ (باللغتين العربية والانجليزية)

صدر العدد الأول في يناير ١٩٧٥

الأبواب الثابتة:

البحوث - التقارير - مراجعات الكتب

البيبلوجرافيا - باللغتين العربية والانجليزية

الاشتراكات

دولة الكويت : ٣ دنانير للأفراد ، ١٥ ديناراً للمؤسسات.

الدول العربية : ٤ دنانير للأفراد ، ١٥ ديناراً للمؤسسات.

الدول الأجنبية : ١٥ ديناراً للأفراد ، ٦٠ ديناراً للمؤسسات.

المراسلات

توجه جميع المراسلات الى رئيس التحرير على العنوان التالي :

مجلة دراسات الخليج والجزيرة العربية - جامعة الكويت .

ص . ب 17073 ـ الخالدية ـ الكويت ـ الرمز البريدي 72451 .

تلفون : 4833215 - 4833705 فاكس : 4833705 .

العنوان الإلكتروني : E - MAIL:JOTGAAPS@KUCO1.KUNIV.EDU.KW

موقع المجلة على صفحة الإنترنت : Http://Pubcouncil.Kuniv.Edu.Kw/JGAPS

Howard, I. (1996). "Alhazen's neglected discoveries of visual phenomena". Perception, 25, 1203-1217.

Ibn al-Haytham (1989). The Optics of Ibn al-Haytham, Books 1-111. Translated with introduction and commentary by A. Sabra. London: The Warburg Institute.

Khaleefa, O. (1999). Who is the founder of psychophysics and experimental psychology? The American Journal of Islamic Social Sciences, 16, 1-26 (USA).

Khaleefa, O., Erdos., E & Ashria, I . (1996a). Creativity, culture and education, High Ability Studies, 7, 157-167.

Khaleefa, O., Erdos, E & Ashria, I . (1996b). Creativity in an indigenous Afro Arab Islamic culture. Journal of Creative Behavior, 30, 268-282.

Khaleefa, O., Erdos, G., & Ashria, I. (1996c). Gender and creativity in an Afro-Arab Islamic culture. The Journal of Creative Behavior, 30, 52-60.

Khaleefa, O., Erdos, G., & Ashria, I. (1997). Traditional education and creativity in an Afro-Arab Islamic culture. Journal of Creative Behavior, 31, 201-211.

Russell, G. (1979). Ibn al-Haytham-the first biophysicist. Trends in Neurosciences, 2, V111-X1.

Shackleton, V., & Ali, A. (1990). Work-related values of managers: A test of the Hofstede Model. Journal of Cross-Cultural Psychology, 21, 109-118.

Soliman, A. (1989). Sex differences in the styles of thinking of college students in Kuwait. The Journal of Creative Behavior, 23, 38-45.

Taha, Z. (1990). Psychophysics according to Ibn al-Haytham. Arab Journal of Psychiatry, 1 273.

Yousif, Y., & Korte, C. (1995). Urbanization, culture, and helpfulness: Cross-cultural studies in England and the Sudan. Journal of Cross-cultural Psychology, 26, 474-489.

References

Abosheasha, E. (1998). Experimental and physiological psychology. In R. Ahmed and U.Gielen (Eds.). Psychology in the Arab countries (pp. 389-422). Menoufia, Egypt: Menoufia University Press.

Abou-el-Neil, M. (1998). Cross-cultural research. In R. Ahmed and U. Gielen (Eds.)

Psychology in the Arab countries (pp. 521-547). Menoufia, Egypt: Menoufia University Press.

Ahmed, R., and Gielen, U. (1998). Psychology in the Arab countries. Menoufia, Egypt: Menoufia University Press.

Amir, T. (1989). The effects of fasting on visual flicker fusion. Perceptual and Motor Skills, 69, 627-631

Eissa, H., & Hannourah, M. (1985). Gender differences in creative abilities: A cross -cultural study. The National Review of Social Sciences (Egypt), 2, 33-59.

El-Feky, H. (1991). Patterns of parental control in Kuwait society.
International Journal of Psychology, 26, 485-495.

El-Sheikh, M., & Klaczynski, P. (1993). Cultural variability in stress and control an investigation of Egyptian middle-class countryside, and inner-city girls. Journal of Cross-Cultural Psychology, 24, 81-98.

El-Zahar, N., Hocevar, D. (1991). Cultural and sexual differences in test anxiety, trait anxiety and arousability: Egypt, Brazil, and the United States. Journal of Cross-Cultural Psychology, 22, 238-249.

Fahmy, M. (1965). Socialization and intellectual abilities of Sheluk in the south of the Sudan. In L. Meleika (Ed.). Readings in social psychology in the Arab countries (Vol. 1) (pp. 134-142). Cairo: The National House for Printing and Publishing (In Arabic).

Hedge, A., & Yousif, Y. (1992). Effects of urban size, urgency, and cost on helpfulness: A cross-cultural comparison between the United Kingdom and the Sudan. Journal of Cross-Cultural Psychology, 23, 107-115.



in conferences as well as in Arab societies related to psychology by certain groups of narrow minded psychologists. Other issues that need to be discussed are the problem of micro specialization in psychology, the real function of psychology and its role in policy making, structural tendencies and issues of research, paper and pencil psychology, the underdevelopment of hard psychology, the lack of training for professional psychologists, problems of legislation and, most importantly, the issues of indigenization of psychology in the Arab world.

"Psychology in the Arab countries" indeed to live up to its expansive title, and had serious shortcomings tied to poor scholarship and perhaps political rivalries. However, the book documents admirably many theses, articles, unpublished papers, and books regarding psychology in the Arab world. It seems that it is the first book of its kind in English intended to be either for psychologists in the West or for those interested in psychology in Arab countries, or for those who do not read Arabic. However, has many errors, ethnocentrism and is marked by reductionism. Thus, readers of the book "Psychology in the Arab countries" must be cautious about several statements and conclusions provided.

Dr. Omar Khaleefa

ing the contribution of other psychologists, is not good for the development of psychology in "Arab countries". Egyptian psychologists must be aware of this reality. We remind them that there is a well known chapter in most introductory books of psychology called "sensation and perception".

Genuine Arab professional academics are willing to give information. In the nineties communication is very easy in the Arab world. Why have the most eminent Arab psychologists not contributed to this book? Why are the main trends of psychology in different Arab countries not presented? Why are the main issues or problems of psychology not discussed? It seems that the problem is not the teaching of psychology in Kuwait or physiological psychology in KSA. The main issues that need to be discussed by Arab psychologists are such as the export and import of psychology, adoption and adaptation of Western psychology and competition between traditional and modern psychology. Other issues included the influence of Arab culture on individual and group behavior, collective representation, and individualism and collectivism. Furthermore, problems of publishing in international journals, slim participation in conferences, absence of the Arabic facts in many international textbooks, and absence of active and influential memberships in international organizations related to psychology are important. Other important issues that need to be discussed are such as violation by Egyptian psychologists of the copyright of psychological tests that are published by the "Psychological Corporation" such as Wechsler tests of intelligence, Stanford-Binet Test, Guilford and Torrance tests of creativity and etc. In addition, there is misuse and abuse of statistics, repetition and unauthorized translation of psychology books, subjectivity or lack of objectivity in publishing in Arab journals of psychology, monopoly in psychology books, and in participation

issues regarding cross-cultural comparisons between the Kuwaiti and Egyptians samples.

Abou-el-Neil (1998) mentioned that "only two Arab cross-cultural research studies have investigated creative abilities" (p.524). This is wrong result by an Arab cross-cultural psychologist. For example, Soliman (1989) did an excellent study regarding creativity and I did four studies regarding creativity in an Afro-Arab Islamic culture (Khaleefa, Erdos & Ashria, 1996a, 1996b 1996c, 1997). It seems that the author is not familiar with Arab research that is published on an international level. For this reason he did not cite excellent cross-cultural research carried out by Arab psychologists and published not locally but in the Journal of Cross-Cultural Psychology and International Journal of Psychology. For example, Yousif & Korte (1995); El-Zahar & Hocevar (1991); El-Sheikh & Klaczynski (1993); El-Feky (1991); Hede & Yousif (1992); Shackleton & Ali (1990). All these studies were published at least three years before the publication of the book.

Historically, Egypt was indeed a mecca of psychology in the Arab world. However, today, much serious psychology is being done in other "Arab countries".My extensive experience leads me to a quite different conclusion about the state of psychology in the 90s in the Arab world. Excellent psychology textbooks in Arabic it seems are published in Jordan, cognitive psychology is more developed in Morocco, psychoanalysis in Lebanon and Tunisia, traumatic psychology in Kuwait, and indigenous and cross-cultural psychology in Sudan. Thus, Egypt is no longer the only mecca for Arab psychologists. In the last two decades many psychologists from all Arab countries have been trained in UK or USA universities. Thus, there are new meccas or centers of psychology in the Arab world, e.g Jordan. Ethocentrism, or neglect-

Sudan is taught both at the undergraduate and graduate level. Dr. Khalil is another neurocognitive psychologist and obtained his Ph.D from the University of Newcastle upon Tyne, UK who also taught at the same university.

Tenth: there is an interesting section in the book "cross-cultural research" reviewing 53 studies supposed to be cross-cultural. However, many of them are comparisons between two groups without any cross-cultural dimension. Abou-el-Neil (1998) argues "most of the Arab research studies in cross-cultural psychology have been conducted for personal objectives, such as obtaining an academic degree. In addition, much Arab cross-cultural researches, whether conducted locally or abroad, represents only replication, extension, or expansion of previous work" (p 521). This fact leads to serious and harmful results, for example, Fahmy (1965) when applying Goodenough Draw-A-Man test and the Maze Test to a group Sheluk children in southern Sudan found their performance was similar to that of retarded children in the U.S.A.

One serious problem facing Abou el-Neil's contribution is that he included studies which have cross-cultural titles but no cultural discussion. For example, he mentioned that Eissa and Hannourah (1985) compared the creative abilities of fluency and originality in a group of Kuwaiti male and female university students with results of a previous study conducted on similar Egyptian samples. It was found that Kuwaiti students excelled the Egyptians in originality and fluency. The researchers attributed the results to a) the differences in measuring tools applied to each sample; b) the differences in the scoring code used; and c) the differences among person who scored the obtained data (p. 524). This is the author had to say about a good sample of a cross cultural study. There is no sign of any conceptual or theoretical

Abosheasah (1998) who contributed a section on "Experimental and physiological psychology" argues that in "the proceedings of the fourth, fifth and sixth conferences of the Egyptian Association for Psychological Studies published in 1988, 1999, 1990 respectively, do not contain any papers in areas of experimental psychology such as attention, perception, psychophysics, learning and memory, or performance. Research on these topics is published only sporadically" (p.395). This paragraph really reflects the status of experimental psychology in the Arab world. Abosheasha relied on 16 references in the writing of this chapter and there is only a single study related to experimental psychology that is published in English in " Perceptual and Motor Skills" (Amir, 1989).

Abosheasha (1998) argues that "Only at three or four institutions-the college of Arts, Zagezig University, Banha Branch, Egypt; the College of Education, Tanta University, Egypt; and the College of Education, King Saud University, Saudia Arabia- is physiological psychology being taught by specialists" (p. 396). He added "only one or two specialists in this major are found in Egypt" (p. 396) and also added "on the graduate level, physiological psychology is not taught at any department of psychology except at King Saud University were this writer-Abosheasha-has instructed graduate students in neuropsychology on two occasions" (p. 396). This is an error in a psychology book intended to be a reference. It looks similar to the ethnocentric Egyptian view of psychology in the Arab world. Indeed, I studied physiological psychology in the academic year 1983/1994, taught by an eminent specialist in the field who obtained his Ph.D from a British university. Dr. Taha who was a head of the Psychology Department, University of Khartoum and at present is the president of the same university. Physiological psychology in the

Sixth, most contributors are assumed to be authorities in their fields and the majority are full professors. However, this large number did not result in many original topics, new concepts, innovative theories, adapted methods, creative techniques or even high quality studies or reviews as I expected when I first read the titles of contributors. Most articles are collections of studies without adequate organization or digestion. They remain like the scattered pieces of a jigsaw puzzle. This reflects the rigid format followed in Arabic research, associated with reviewing studies without serious discussion. For example, see sections 11, 111 & IV. In the reality of the Arab world, creative and innovative articles that do not follow that rigid format, most probably, would be rejected when submitted to many Arab journals.

Seventh, the section on "animal behavior" is written or edited by Ali & Ramadan. The first is a veterinary scientist and the second is a psychologist. However, it seems that empirical studies were carried out by veterinary scientists not psychologists. Most contributions edited are M.V Sc and Ph.D veterinary thesis (76%). This reflects the fact that there is no interest among Arab psychologists in studying animal behavior and very few articles or books written by them in Arabic. Among all the references cited by Ali and Ramadan there is no single article published in an international journal by an Arab psychologist. A Sudanese zoologist who moved from the Zoology to psychology department I have often been asked what was the connection between them. I have written an article regarding animal psychology which has been rejected in 5 journals that publish psychological studies, however, it found acceptance only in the "Arab Journal of Science".

Eighth, it is not only animal psychology that not has not taken root in Arab countries, but equally experimental psychology.

Also "psychology in Egypt (and the other Arab countries) is still taught and practiced within the framework of the governmental section" (p.40). Note "and the other Arab countries" between brackets. "There is little specialization among Egyptian and Arab psychology departments" (p.41). It seems that separation needs justifying.

Fourth, most of the contributions came from psychologists in faculties of arts; and it seems that only two contributions are from the faculty of education. This reflects a serious conflict between psychologists in the two different departments in Egypt. The situation of psychology departments, particularly in Gulf countries, is also influenced by the Egyptian spirit. For that reason, an eminent psychologist from Egypt such as Abu Hatab does not appear in this book, perhaps because he is from an educational college. He has made a major contribution to psychology, at international as well as regional level. Arab psychologists need to resolve this conflict between psychology in colleges of education and that in colleges of arts.

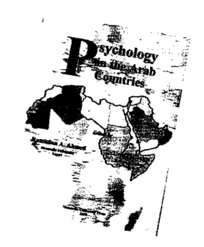
Fifth in the introductory section written by the editors, on the history of psychology in the Muslim and Arab world, they refer only to secondary sources. They mention the contribution of early Muslim scholars such as Al-Kindi (801-866), Al-Razi (864-925), Al-Farabi (d. 950), Ibn Sina (980-1037), Averroes (1126-1198), Al-Ghazzali (1058-1111), Ibn Khaldoun (1332-1406) and others. However, the editors omited the most original, scientific and influential contribution that was made by Ibn Al-Haytham in his well known book "Kitab al-Manazir" or "The Book of Optics" in which he provides not only new concepts and theories regarding the psychology of vision but also new methods of measurement in experimental psychology (see e.g., Ibn Al-Haytham, 1989; Khaleefa, 1999; Howard, 1996; Rusell, 1979; Taha, 1990).

without contributions of psychologists such as Abu Hatab from Egypt, Hijazi or Mekki or El-Zein from Lebanon, Ahrashaw or Ozi from Morocco, Ammar or Bin Mohamed from Tunisia, Adas or Touq from Jordan, Hajjar or Yasin or Al-Tahhan or A'gil from Syria, Al-A'ni or Al-Jusmani from Iraq, Badri or Taha from Sudan, Al-Sarraf or Al-Rashidi or Al-Omar or Fozia Hadi from Kuwait, Al-Nafea or Al-Hashimi from KSA, Al-Beili or Bou-Hannad from UAE, Kamal and Al-Moghaiseeb from Qatar, Al-Mutaw'a or Al-Omran from Bahrain, etc.

Second, from a cross-cultural perspective, western psychology has been criticized on the grounds that it is ethnocentric. This view hold true even in the present book. It gives the impression that psychology in the "Arab countries" is only Egyptian. Additionally, there are quite a few wrong conclusions, such as: "Only Egyptian universities offer Ph.D programs in psychology" (p.15). In fact, there are many Ph.D programs in Arab countries such as Iraq, Jordan, Lebanon, and Morocco. I know, at least, eight Sudanese who obtained Ph.Ds from the University of Khartoum. Professor Al-A'ni from Iraq mentioned that some of the Ph.D students whom he supervised later became professors in Iraqi Universities. The ethnocentric view also appears in such statements "Except for Egypt, psychology in the Arab countries is still in its infancy" (p.23). "Only in Egypt have some psychologists developed psychological models during the last 50 years" (p.39). One may ask, what about original contributions from other Arab countries?

Third, the main theme that is discussed by the two editors is "psychology in the Arab countries", however, in many statements they separate between Egypt and other "Arab countries". For example: "Some attempts have been made to trace the match of psychology in Egypt and other Arab countries as well " (p.40).

Psychology in the Arab countries



by Ramadan Ahmed & Uwe P. Gielen

***Omar Haroun Khaleefa* ***

"Psychology in the Arab countries" is a book edited by Ramadan Ahmed from Egypt and Uwe Gielen from USA, and published in Egypt by Menoufia University Press 1998. Its 592 pages divided into nine sections and covers the following topics: psychology in the Arab world, developmental issues, education and creativity, personality, social and organizational psychology, biological psychology and experimental issues, pathology and clinical issues, psychology in cultural context and conclusion. The editors it appears worked hard in collecting contributions from some Arab psychologists as well as translations of topics from Arabic to English. However, there are some limitations that the reader must bear in mind when reading the book.

First, the book is titled "Psychology in the Arab countries" it includes contributions of 19 psychologists, mainly from Egypt (17) with one contribution from Kuwait and another from Algeria. Psychologists in Egypt therefore contributed about 90% while the others 17 Arab countries contributed around 10%. There are very active and productive psychologists from Morocco, Tunisia, Sudan, Jordan, Iraq, Lebanon, Syria, KSA, and Bahrain not represented in the book. It seems to me that a book will not be truly representative of all the "Arab countries"

****Assistant Professor, University of Bahrain***



Issue No.3, Wenter 2000

Reviews

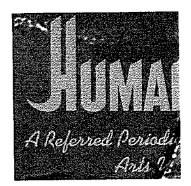


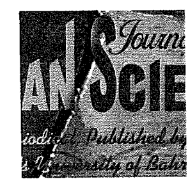
Contents

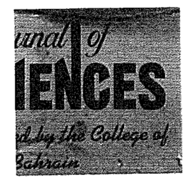
Editorial

Essays

Issues







the conference organizers. Sources of financial assistance, sponsorship by academic or non-academic institutions must also be clearly acknowledged.

4 Authors of research papers shall receive two copies of the issue containing their papers as well as 10 off prints of their articles. Authors of reviews, commentaries, reports and abstracts of these and dissertations shall receive one copy of the number which prints their contributions.

III. Sources and References

1. All sources must be acknowledged in note sprinted at the end of the article. Such notes must conform to the accepted connections for citations and notes. A note should provide the name of the author, title of the book or article, the name if the periodical or publisher, the year and place of publication in the case of books and the volume, issue and page number in the care of articles published in periodical: **Arthur Mizener**, *the Saddest Story: A Biography of Ford madox (New York: World, 1971) 265.*

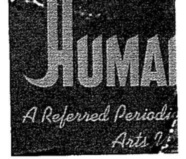
2 Research papers should have, in addition to the above-mentioned notes, a bibliographical list of sources. This should be alphabetically arranged by the name of the authors. Non-Arabic sources should be indicated in a separate list.

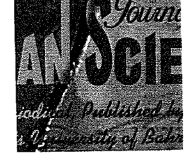
IV. Approval for Publication

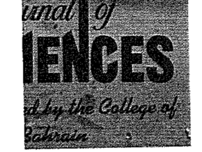
A manuscript submitted for publication shall be acknowledged within two weeks of its receipt. Authors of such manuscripts shall also be notified of the decision concerning publication, which shall be based upon the recommendation of two confidentially - appointed referees in the case of research articles and the evaluation of the editorial board for other types of material. The *Journal* reserves the right to require minor or comprehensive alterations before a manuscript is approved for publication.

Opinions expressed in this journal are solely those of their authors

Distributor in Bahrain and the Arab World
Al Ayam
P.O. Box: 3232 Manama - Bahrain, Tel: 725111, Fax: 723763







Guidelines for Authors

In accordance with the following guidelines, the Journal of Human Sciences welcomes for publication research paper and specialized academic studies in the areas of Linguistics, Literature, Comparative Criticism, Philosophy and Human Thought, Sociology, Geography, Education, Arts, Folklore, Anthropology, and Archaeology.

I. General Guidelines

1. The Journal invites for publication previously unpublished original research papers and academic studies in all languages. A paper, once accepted for publication, may not be published in another journal without obtaining in advance the written consent of Journal's editor-in-chief.

2. The Journal also welcomes reviews, book reviews, commentaries, and follow-up reports on conferences, seminars and other academic activities falling within its areas of interest. It also invites objective critiques of studies and opinions published on its own pages or in other journals and periodicals and similar scientific publications.

3. The Journal furthermore invites abstracts of academic theses and dissertations for which degrees have been awarded provided subject of such works is in the field of Human sciences and the abstracts are prepared and submitted by the author themselves.

4. All manuscripts submitted for publication must be accompanied by two abstracts in Arabic and English, not exceeding 200 words each.

5. All correspondence should be addressed to:

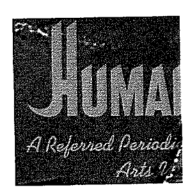
Editor-in-Chief
Journal of Human Sciences
University of Bahrain
P.O. Box: 32038
Bahrain
Fax: 449655
e-mail: baqsnjr@arts.uob.bh

II. Manuscripts

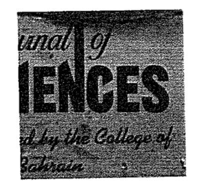
1. A research paper submitted for publication should not exceed 50 typewritten (or written in disk copy IBM compatibles) pages. It must be thoroughly revised and fir for publication. All pages of the manuscript should be consecutively numbered. Charts, diagrams and illustrations should be similarly numbered.

2. Tables, pictures and illustrious must be provided on separate sheets. Each item must have its sources and position in the body of the article clearly indicated at the bottom.

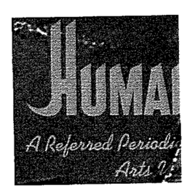
3. Authors of research papers should provide on a separate sheet of paper their names, affiliation and, if applying for the fist time, CV's outlining their academic careers. They must also indicate whether the manuscript was submitted to a conference or seminar and whether it was published by



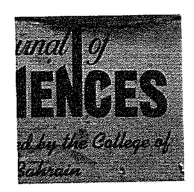




Cover Painting by:
Hala Bent Mohammad Al Khalifah







Price

Bahrain 1 Dinar, Saudi Arabia 15 Riyals, Qatar 15 Riyals, Kuwait 1.5 Dinar, UAE 15 Dirhams, Oman 1.5 Riyal, Yemen 10 Riyals, Tunisia 1.5 Dinar, Algeria 10 Dinars, Morocco 20 Dirhams, Lybia 2 Dinars, Egypt 10 Pounds, Syria 50 Liras, Lebanon 1500 Liras, Jordan 1 Dinar, Sudan 1 Pound

Subscription

Subscriptions should be sent to:
The Journal of Human Sciences
College of Arts - University of Bahrain, P.O.Box: 32038

Kindly accept my subsription as of the first issue for:

☐ **One year** ☐ **Two Years**

Price for Individuals

Bahrain :	☐ One Year 3 BD	☐ Two Years 6 BD
Arab Countries :	☐ One Year 5 BD	☐ Two Years 10 BD
Other Countries:	☐ One Year 7 SP	☐ Two Years 14 SP

Price for Institutes

Bahrain and Arab Countries :	☐ One Year 4 BD	☐ Two Years 8 BD
Other Countries :	☐ One Year 8 SP	☐ Two Years 10 SP

Cheques are payable to the order of the Journal of Human Sciences - College of Arts - University of Bahrain at the Bahraini Bank or a Bank Draft - Account No. (88500802) National Bank of Bahrain.

Subscribers Name & Addres--

Name: -- Job: ---------------------------

Address: --



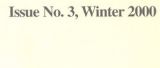
Journal of HUMAN SCIENCES

A Referred Periodical, Published by the College of Arts University of Bahrain








Issue No. 3, Winter 2000





العدد 2 - صيف 1999 م











ثمن العـدد

البحرين دينار واحد، السعودية ١٥ ريالا، قطر ١٥ ريالا، الكويت دينار ونصف، الإمارات ١٥ درهما، عمان ريال ونصف، اليمن ١٠ ريالات، تونس دينار واحد، الجزائر ١٠ دنانير، المغرب ١٥ درهما، ليبيا ديناران، مصر ١٠ جنيهات، سوريا ٥٠ ليرة، لبنان ١٥٠٠ ليرة، الأردن دينار واحد، السودان جنيه واحد.

قسيمة الإشتراك

تصدر المجلة مرتين في السنة، ويدفع الاشتراك بالدينار البحريني او ما يعادله ويرسل إلى

مجلة العلوم الإنسانية مكتب المجلة – كلية الآداب – جامعة البحرين – ص.ب: ٣٢٠٣٨

الرجاء إعتماد إشتراكي في المجلة إبتداء من العدد الأول ولمدة:

☐ سنة واحدة ☐ سنتان

للأفـــراد

البحرين:	☐ سنة واحدة ٣ د.ب	☐ سنتان ٦د.ب
البلاد العربية:	☐ سنة واحدة ٥ د.ب	☐ سنتان: ١٠د.ب
الدول الأخرى:	☐ سنة واحدة ٧ د.ب	☐ سنتان ١٤ د.ب

للمؤسسات

البحرين والبلاد العربية:	☐ سنة واحدة ٤ د.ب	☐ سنتان ٨ د.ب
الدول الأخرى:	☐ سنة واحدة ٨ د.ب	☐ سنتان ١٦ د.ب

تدفع الإشتراكات إما بشيك لأمر مجلة العلوم الإنسانية كلية الآداب – جامعة البحرين على أحد المصارف البحرينية أو بتحويل مصرفي لحساب رقم (٨٨٥٠٠٨٠٢) لدى بنك البحرين الوطني

اسم المشترك وعنوانه

الإسم: .... المهنة: ....

العنوان: ....






الهيئة الاستشارية






قواعد النشر بالمجلة

ترحب مجلة العلوم الإنسانية بنشر الأبحاث والدراسات العلمية المتخصصة ذات الصلة باللغويات والأدب والنقد المقارن والدراسات الفكرية والفلسفية والإجتماع والجغرافيا والتربية وعلم النفس والفنون والتراث الشعبي والإنثروبولوجيا والآثار، وذلك وفقاً للقواعد التالية:

أولاً: قواعد عامة:

١- تنشر المجلة الأبحاث والدراسات الأكاديمية الأصيلة وتقبل للنشر فيها الأبحاث المكتوبة باللغة العربية أو اللغة الانجليزية التى لم يسبق نشرها، وفي حالة القبول يجب ألا تنشر المادة في أي دورية أخرى دون إذن كتابي من رئيس التحرير.

٢- تنشر المجلة الترجمات والقراءات ومراجعات الكتب والتقارير والمتابعات العلمية حول الموتمرات والندوات والنشاطات الأكاديمية المتصلة بحقول اختصاصها، كما ترحب بالمناقشات الموضوعية لما ينشر فيها أو فى غيرها من المجلات والدوريات ودوائر النشر العلمي.

٣- ترحب المجلة بنشر ما يصلها من ملخصات الرسائل الجامعية (التى تمت مناقشتها وإجازتها) فى حقول العلوم الإنسانية شريطة أن يكون الملخص من إعداد صاحب الرسالة.

٤- يلتزم الباحث بارسال ملخصين بالعربية والإنجليزية للبحوث والدراسات على ألا يزيد عدد كلمات كل منها على ٢٠٠ كلمة.

٥- توجه جميع المراسلات بإسم رئيس تحرير مجلة العلوم الإنسانية جامعة البحرين - ص. ب: ٣٢٠٣٨ - فاكس: ٤٤٩٦٥٥.

هاتف: ٤٤٩٣٠٤ - ٤٤٩٣٠٠/٤٤٩٣١٠.

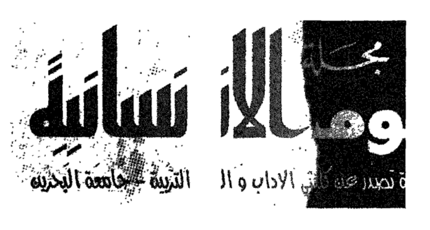
ثانياً: الأبحاث:

١- يقدم الأصل مطبوعاً على الآلة الكاتبة على ألا تزيد عدد صفحات البحث عن ٤٠ صفحة مطبوعة (أو مكتوبة بخط واضح) مضبوطة ومراجعة مراجعة دقيقة، على أن ترقم الصفحات ترقيماً متسلسلاً بما فى ذلك الجداول والأشكال.

٢- تطبع الجداول والصور واللوحات على أوراق مستقلة ويشار فى أسفل الشكل إلى مصدره أو مصادره، مع تحديد أماكن ظهورها في المتن.

٣- يذكر الباحث إسمه وجهة عمله على ورقة مستقلة، ويتوجب إرفاق نسخة عن السيرة العلمية إذا كان الباحث يتعاون مع المجلة للمرة الأولى، وعليه أن يشير فيما إذا كان البحث قد قدم إلى مؤتمر أو ندوة وإنه لم ينشر ضمن أعمال المؤتمر، كما يشار إلى إسم أية جهة علمية أو غير علمية، قامت بتمويل البحث أو المساعدة في إعداده.





٤- يمنح الباحث نسختين من العدد الذي يتضمن بحثه بالإضافة إلى عدد ٢٠ مستلة من المادة، كما يمنح أصحاب المناقشات والمراجعات والتقارير وملخصات الرسائل الجامعية نسخة من العدد الذي يتضمن مشاركاتهم.

ثالثاً: المصادر والهوامش:

١- يشار الى جميع المصادر بأرقام الهوامش التى تنشر فى اواخر البحث، ويجب أن تعتمد الأصول العلمية المتعارفة في التوثيق والإشارة بحيث تتضمن: إسم المؤلف، عنوان الكتاب أو المقال، إسم الناشر أو المجلة، مكان النشر إذا كان كتاباً، تاريخ النشر، المجلد والعدد وأرقام الصفحات إذا كان مقالاً.

٢- يزود البحث بقائمة للمصادر منفصلة عن الهوامش، وفي حالة وجود مصادر أجنبية تضاف قائمة بها منفصلة عن قائمة المصادر العربية، ويراعى في إعدادها الترتيب الألفبائي لأسماء المؤلفين.

رابعاً: إجازة النشر:

يتم إبلاغ أصحاب المساهمات بتسلم المادة خلال أسبوعين من تاريخ الإستلام، مع إخطارهم بقبولها للنشر أو عدم القبول بعد عرضها (فى حالة البحوث) عن محكمين، تختارهم المجلة على نحو سري. أو بعد عرضها على هيئة التحرير (فى حالة المساهمات الأخرى). وللمجلة أن تطلب إجراء تعديلات شكلية أو شاملة على البحث قبل إجازته.

جميع الأفكار الواردة في المجلة تعبر عن آراء كاتبيها ولا تعبر بالضرورة عن وجهة نظر المجلة.

العنوان: مجلة العلوم الإنسانية، كلية الآداب - جامعة البحرين. ص. ب: ٢٠٣٨ دولة البحرين.

هاتف: رئيس التحرير ٤٤٩٣٠٤ _ ٤٤٩٣١٠

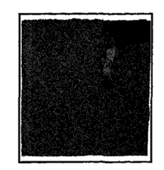
فاكس: ٤٤٩٦٥٥ - تلكس ٩٥٥٢ - جامع - بحرين.

العنوان الالكتروني: e-mail: baqsnjr@arts.uob.bh

الموزع في البحرين والوطن العربي: مؤسسة الأيام للطباعة والنشر والتوزيع

ص. ب: ٣٢٣٢ - المنامة - دولة البحرين

ت: ٧٢٥١١١ - فاكس: ٧٢٣٧٦٣



المحتـويـات

كلمة رئيس التحرير

الأبحاث

المحور:

اشكالية المصطلح وانتقال النظرية في الثقافة العربية

مجلة
العلوم الإنسانية
مجلة دورية محكمة تصدر عن كليتي الآداب والتربية - جامعة البحرين

العدد 2 ـ صيف 1999

مسائل لسانية ودلالية

قراءات ومراجعات

كلمة رئيس التحرير

استبار التلقي

لم يخيِّب الاصدار الأول من مجلة العلوم الانسانية آمال كثير من الأصدقاء الذين انتظروا خروج هذه المجلة، وتطلعوا للتعاون الخلاّق مع مسيرتها من مشرق الوطن العربي الى مغربه، وقبل كل شيء لم يخيِّب هذا الاصدار آمال اكثر من كان ينتظره بشوق وأريحية وهو الدكتور محمد بن جاسم الغتم رئيس جامعة البحرين، الذى احتضن المجلة بفرح واعتزاز كبيرين لمستهما منه عن قرب، وليس أدلّ على ذلك من أنه قد دعم استمرار المجلة بمزيد من الاهتمام والرعاية ورسّخ الحضور العلمي والمعنوي لها ليس فى أوساط الجامعة فحسب وإنما فى أوساط المجتمع بأسره.

ولعلي لا أبالغ اذا قلت بأن ردود فعل الاصدار الاول إقليمياً وعربياً كانت ذات صفة مختلفة ومميزة، ففى داخل البلاد رحب جميع المسئولين فى الدولة من وزراء ووكلاء وكبار موظفى الدولة والمثقفين والكتاب والصحفيين والاكاديميين بصدور المجلة ولقد انهالت علينا أعداد كبيرة من رسائل الاطراء والترحيب التى لم نكن نتوقع أن يكون خطابها على ذلك النحو من التلقي الحميمي، الذى عبر لنا عن أن مجتمع البحرين يتميز بنخبة مثقفة تختزن فى داخلها نداءً قويا لما يقال وما يعاش أو يمارس فى مجال العلوم الانسانية.. نخبة تتلمس عن قرب ما يجوس حياتها من فراغات فتبحث عمَّا يمارس حولها من تجارب ونتائج فتنصهر معها وتلحم بها تلك الفراغات. وما من شك فى أن هذا النوع من التلقى الذى تفاعلت معه مجلة العلوم الانسانية إنما يذكى قضية أساسية وهى موقف النخبة مما يسمَّى بالعلوم الانسانية والاجتماعية.. إنَّ هذه النخبة شأنها شأن مجتمعها ربما وجدت تعارضاً بين نمط حياتها (ما تعيشه) وانماط العمليات الذهنية ومعاييرها غير الواضحة التى تشترطها الممارسة المنهجية فى العلوم الانسانية والاجتماعية، ولعلها أشبعت إحساسها بهذا التعارض عبر ما تتلمسه عيانيا من نتائج باهرة تحققها العمليات الذهنية ومعاييرها الاكثر وضوحاً فى مجال العلوم الطبيعية كما هو معروف.

هذا الضرب من التعارض إنما يغذى حركية التلقى لما ينجز فى العلوم الانسانية والاجتماعية.. فلولا التعارض والغموض والتأويل وصور التناقض أيضا ما وَجَدَ التنوع البشري عمقه فيما تقوله منجزات العلوم الانسانية والاجتماعية، وما وجد الاختلاف له مكانا بين أحضاننا جميعا، ونحن حتى الوقت الراهن لم نشبع – عبر مؤسساتنا الجامعية والعلمية – حاجتنا لمعرفة ما يسكن داخلنا من تناقض واختلاف وتعارض لسبب بسيط هو أن ممارسة العمليات الذهنية والمنهجية الدقيقة التى تتطلبها العلوم الانسانية والاجتماعية تكاد تكون غائبة أو مؤجلة: ففى البحرين ودول الخليج العربي لا يتجاوز المشتغلون بمثل هذه الممارسة عدداً يتناهى الى ندرة تثير الاستغراب حقاً.. بينما نعيش فى مجتمع يضج بالتنوع والاختلاف والعمق الحضاري ويدق فى داخله نداءً يستدعى بحث ما هو خصوصيّ بانحياز وما هو انساني بانحياز أو دون انحياز.

لقد كشفت لي طبيعة التلقى بعد الاصدار الأول أنَّ مجتمعنا يفتقر كثيراً الى وجود مواقع ومؤسسات تؤطر نشاط العمليات الذهنية والمنهجية فى مجال العلوم الانسانية والاجتماعية، ولم تكن مؤشرات ذلك واضحة فى انغمار مجلة العلوم الانسانية بردود الفعل المبتهجة والمتراضية، وانما مؤشرات ذلك فى الأرضية التى تحاول هذه المجلة أن تقف عليها على المستوى المحلي والاقليمي والعربي. ففى جامعات المنطقة أقسام معنية بالعلوم الانسانية والاجتماعية ولكنها تكاد تخلو من الممارسة المباشرة التى تجعل من الانسان مادة فعلية لدرسها وبحثها من حيث هو أفعال وقيم ووقائع ومعتقدات وأخلاق وثقافات الخ...

وتحضرني فى هذا السياق مفارقة شديدة التأثير وهى أن أدبيات هذه المنطقة لم تنجز مسوحا أو بحوثا أثنوجرافية أو أنثروبولوجية، بينما أسست مرجعياتها فى معرفة التاريخ الثقافي لمجتمعات الخليج فى القرنين الاخيرين على ما وضعته الأدبيات الانثروبولوجية للرحالة الانجليز وغيرهم. وكتاب دليل الخليج لـ «لوريمر» مثال صارخ على ذلك. فهو موسوعتنا الوحيدة التى تحكي لنا قصة الثقافة والانثروبولوجيا فى المنطقة خلال القرن الماضي. وجميعنا يعرف أنَّ استراتيجية هذا السرد الانثروبولوجي الضخم (١٤ مجلداً) انما تستهدف استراتيجية موازية أساسها التحكم فى النفوذ على جغرافيا المكان والسكان والقبائل والمعتقدات فى المنطقة.

وتتواصل مثل تلك المفارقة فى وقتنا الراهن وتتجذر بصور وأشكال أخرى نجدها مثلا فى أنَّ القلة القليلة من الاكاديميين المهتمين بالعلوم الانسانية والاجتماعية ينعزلون بالدرس النظري اشتغالاً بالتدريس أو اشتغالاً بالنقول والشروح التي تعرِّف بالنظريات وتتلمَّس قواعدها المعرفية، دون أن تمارسها. وهي عزلة تضليلية مضاعفة، لأنها لا تكتفي بضياعها وسط تبعية معرفية/ نظرية وانما تتجاوز ذلك إلى الدخول في وهم الفصل بين النظرية والممارسة. وهو الوهم الذي صاغته تجليات كثيرة في الثقافة العربية عبر مراوحتها الشديدة الخطورة بين الانتاجية والتبعية.

ولا أريد أن أمضى كثيراً في عرض مؤشرات غياب التأطير في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية، فهي متشعبة وتقود إلى ملامسة اشكاليات لا حصر لها في مجتمعاتنا ومؤسساتنا الأمر الذي يفسر لنا خصوصية التلقي لأدبيات تلك العلوم ليس في منطقة الخليج وانما في الوطن العربي بأسره. (يلاحظ أن دور نشر عربية

عديدة تنشط في نشر كتب الفكر والتاريخ والفلسفة والسياسة والاخلاق والمعتقدات وغيرها نظراً لتزايد طلب القارئ العربي لها).

هناك نخب عربية قارئة تبحث عما يشبع حاجتها في معرفة قضايا الإنسان والمجتمع، وهناك تلقي لهذا النمط من الانتاجية المعرفية دلّت عليها على سبيل المثال ردود الفعل العربية الواسعة للاصدار الأول لمجلة العلوم الإنسانية، ومرة ثانية نعود فنستبصر ذات الرؤية السابقة من ردود الفعل المحلية والاقليمية. فالإنسان العربي هويّة ثقافية متصلة لا تتخللها حدود السياسة والجغرافيا ولا تزيدها حواجز البحار والصحارى إلا دقة في الانصهار. وطالما الانسان متفاعلاً مع المكان هو فضاء تلك الهويّة فإن الحدود الفاصلة بين الإنسان العربي في مكان والإنسان العربي في مكان آخر إنما هي نسيج جيوثقافي متصل، وتدرك مجلة العلوم الانسانية خصوصية التلقي وسط هذا النسيج، ومن هنا يؤرقها خلل القاعدة المعرفية المؤطرة لنشاط العلوم الانسانية والاجتماعية في الوطن العربي رغم وجود الجامعات ومراكز البحث العلمي.

وفي سياق استبار التلقي أطلقت المجلة دعوة للعشرات من المشتغلين في العلوم الانسانية والاجتماعية من أجل المشاركة في كتابة مقالات وأبحاث حول موضوع: (توطين العلوم الانسانية) وقد أرسلت ورقة علمية تتضمن محاور تفصّل مسارات البحث وتقترح بعض الاشكاليات في هذا الموضوع منطلقة من استراتيجية محددة أساسها الافتراض بأن التوطين انما يعني إنتاج المعرفة في تلك العلوم وليس مجرد قسرها بالتعريب واسباغ شكل الهويّة وشروط القومية. وعلى الرغم من المتابعة الدقيقة التي قامت المجلة باجرائها من أجل استكتاب المهتمين والمفكرين والاكاديميين إلا أن الاستجابة كانت ضيقة إلى أبعد الحدود. غير أن ذلك لا يعني بالنسبة لهذه المجلة سوى أن عمليات توطين العلوم الانسانية وسط نسيج التلقي في المجتمع العربي إنما هي عمليات طويلة الاجل. ومواجهة إشكالياتها قد لا تكون مجدية في كتابة بضعة ابحاث وإنما تكون مواجهتها مجدية عبر تكريس الممارسة الفعلية لدراسة الانسان، ولذا فإننا اليوم أكثر حماساً لتقبل الدراسات الميدانية التي لا تغرق نفسها في النمطية التقليدية التي صنعتها الأطر النظرية والمنهجية الوصفية الضيقة وانما تطلق لنفسها عنان الاسئلة الصعبة بعيداً عن أوهام الانحياز لمنهج أو نظرية أو مكان أو لانسان أو سلطة أو معتقد الخ.. ومن أجل ذلك تدعو المجلة الكتاب والمفكرين والاكاديميين في الوطن العربي للرهان على أن مستقبل التوطين والتلقي الحقيقي للعلوم الانسانية إنما يتجلى في تكريس الممارسة والتجربة العملية وذلك بدراسة الانسان والمجتمع ماضياً وواقعاً ومستقبلاً بكل ما تسخّره مناهج العلوم الانسانية والاجتماعية في علم الاجتماع والتاريخ والفلسفة والانثروبولوجيا والجغرافيا والفولكلور والاثنوجرافيا وعلم النفس وفي غيرها من الميادين التي تجعل من «الانسان» مادة علمية مدروسة.

إنّ استبار التلقي الذي أتحدث عنه هنا لا ينحصر فقط في صوت الانفتاح على أصحاب الممارسة والانتاج والتجربة أو تكريس مجلة العلوم الانسانية منبراً مشرعاً لهم وإنما يتجاوز ذلك إلى جانب عمليّ فرضته علينا الاشكالية المعقدة التي تعاني منها الثقافة العربية فيما يتصل بانتقال النظريات وتداول المناهج. ذلك أن مما

يقع الاعتقاد به الآن أن تسارع إيقاع حركة التقدم في كشوف النظرية ومناهج الدرس في العلوم الانسانية والاجتماعية بات يعمق الهوّة بين هذه التجليات النظرية المتدفقة في العالم الغربي، واستهلاكها المتباطئ والتبعيّ في ثقافتنا العربية الامر الذي يؤجل عمليات التمثّل ويثير سلسلة من الاشكاليات لعل من ابرزها اشكالية المصطلح.

وعلى الرغم من أنَّ إشكالية المصطلح قد طرحت في ندوات ومؤتمرات ودوريات إلا أننا نعتقد بضرورة المضيّ في درسها وصولا الى مرحلة التحكم في شروطها وقوانينها. ويستند هذا الاعتقاد على أنَّ هذه الاشكالية تلعب دورا حيويا في تحديد أفق التلقي في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية. فطالما يفترض المصطلح اعترافا بالاختلاف والقلق والتناقض والتضاد وطالما كان خدينا دائما للانتاج في المعرفة، فان من الطبيعي أن ترتهن بكل ذلك تداولية معطيات الدرس في العلوم الانسانية وفاعلية تطبيقاتها وحيوية ممارساتها. وبذلك يكون المصطلح أحد المفاتيح الرئيسية لاستبار التلقي من جهة، وانفتاح القراءة من جهة اخرى.

وفي ضوء ذلك تجد مجلة العلوم الانسانية اهمية خاصة في طرح محور «إشكالية المصطلح وانتقال النظرية في الثقافة العربية» الذي سيتناوله هذا العدد بمقاربات بحثية متنوعة: لسانية كما هو في بحث د. محمد رشاد الحمزاوي (إشكالية المصطلح إشكاليات) ومعجمية كما هو في بحث د. بسام بركة (المصطلح في المعجم الثنائي) وفلسفية كما هو في بحث د. غانم هنا (نافذة على هويَّة المصطلح) ونقدية كما هو في بحث د. سعيد علوش (مفاهيم انزياحات المصطلح النقدي في الخطاب الادبي المعاصر) وبلاغية كما هو في بحث د. مصطفى ناصف (جدل المصطلح عند عبدالقاهر الجرجاني.. تأويل بين الاسطوري والعقلي).

تصُّب هذه الأبحاث فحصها في فضاء المصطلح فتكشف جميعها صلة وثيقة بين الفوضى القائمة للمصطلح والفجوة الراهنة بين النظرية والممارسة أو بين القراءة واعادة فعل القراءة. وتقدم أبحاث المحور إضاءات وتجليات هامة، ربما أثار بعضها دهشة القارئ، خاصة حين يصوغ لنا د. غانم هنا - مثلا - فشله في نقل مصطلح «الترانسندنتالية» مجلياً ذلك من أجل بلوغ العتبات التي يتعثر أمامها الجميع عند التعامل مع المصطلح وهي الاكتفاء بالمعنى الذي يحمله المصطلح وعدم مراعاة فعل اعادة البناء.. لقد بقي المصطلح كما يقول: «أداة سلطة مثقلة بكثافة حضارة وتاريخ ولغة وبيئة لم يكشف عنها قناعها، فلم تحوّل الى فعل مشاركة يكون المتلقي بنّاء فيه».

مثل هذا التصور يعزز ضرورة التكرّس لبحث قضايا المصطلح ولخلق تراكم كيفيّ في مجال بحث شروط انفتاح فضاء المعاني والدلالات المطلقة والواقعة بين المصطلح في لغته الاصيلة والمصطلح في هجرته الى حيزّ الاصطلاح في لغة كلغتنا العربية. إنَّ العمليات الذهنية التي تنشط في درس يعتمد الاشتغال المباشر والممارسة العملية يمكن أنْ تفضى نحو تجليات بعيدة تتصل باستبار التلقي لذات التجليات العلمية والانسانية في مجال العلوم الانسانية والاجتماعية. وكأن تكريس البحث في فضاء المصطلح تكريساً لمضامينه النظرية في الوعي العام الذي يتسع له حيزّ التلقي.

ويقدم العدد الجديد من مجلة العلوم الانسانية جانبا عمليا آخر في ذات السياق الذي نتحدث عنه سيجده القارئ في الأبحاث الرئيسية الأربعة وهي: «العولمة والتنشئة المستقبلية» للدكتور مصطفى حجازي، و«الحراك الثقافي بين دول الخليج ودول المغرب العربي» للدكتور ابراهيم عبدالله غلوم، و«النقد والسياق» للدكتور سالم عباس خدادة، و«جمال الدين الافغاني والسياسة الايرانية» للدكتور مصطفى عقيل الخطيب. وسيلاحظ القارئ أنَّ الأبحاث الثلاثة الأولى تستبر مصطلحات لم توضع في محكٍّ تاريخ الوقائع وتاريخ الافكار وتاريخ النظرية بصورة كافية ودقيقة، وخاصة مصطلحات «العولمة» و «التنشئة الاجتماعية» و «النقد السياقي» و «الحراك الثقافي» بينما ستحاول هذه الابحاث خلق مجابهة مباشرة مع حدود تلك المصطلحات في اطار مرجعياتها الواقعية والتاريخية والنظرية.

أمَّا محور القراءات والمراجعات فقد جعلناه يتسع للاشتباك مع فعل القراءة الموازية.. إنَّه محور سيتسع منذ هذا العدد من المجلة للنقد والمراجعة والحوار والترجمة ونتمنى بهذا المعنى أنْ يستقطب نداء الرغبة في اعادة بناء القراءات التي تقترحها كتب النظرية والابداع وشهادات وتجارب السير في مختلف ميادين علوم الانسان وفي الترجمة بوصفها قراءة تتسع حدودها مع اتساع حدود المعاني الواقعة بين لغة النص الاصلي ولغة المترجم.. وهي معانٍ لا تكشفها الترجمة عبر كلمات وانما تفضي بنوابض تفسح الطريق لحدود التلقي التي لا حدود لها.

رئيس التحرير

د. ابراهيم عبدالله غلوم



الابحاث

العولمة والتنشئة المستقبلية

أ.د. مصطفى حجازي *

ملخص البحث

لا يرتكز هذا البحث على منظورات مجتزئة وآحادية للعولمة من إقتصاد أو أسواق مال أو تقنيات أو اعلام أو ثقافة الخ.. وانما يرتكز على القواسم المشتركة لتلك المنظورات والتي تتعامل معها قضية التنشئة عادة باعتبارها عملية اعداد الانسان الكلي لوضعية كيانية كلية بدورها.

ويملي موضوع هذا البحث منطقا منهجيا في المقارنة متمثلا في قسمين مترابطين: يطرح القسم الاول قضية العولمة في مكوناتها وبناها وتفاعلاتها، كما في تحدياتها وفرصها، وصولا إلى رسم الملامح العامة للحالة التي يتعيّن الاستعداد لها والتعامل النشط معها. ويحاول القسم الثاني - بناء على ما سبق - رسم ملامح مخطط الشخصية الاقرب إلى القدرة على التعامل. واخذ الدور النشط، مما يمثل غاية عملية التنشئة واهدافها الاجرائية.

في الحالتين تبقى هذه المحاولة مجرد مقاربة اولية تفتح سجالات الحوار والتفاكر وصولا إلى تحديد التوجهات وتدبر الوسائل.

---

* استاذ علم النفس، جامعة البحرين

Globalization and the Subsequent Raising

Dr. Mostafa Hejazi

Abstract

This research is not based on concept of unilateralism in regard to economy, stock market, technology, media or culture but is based on common structure relating to the sound human raising and the role played.

This research also include comparison of two linked sections, the first section deals with Globalization issue and its components and interaction as well as the challenges and unsimilarity, while the second section deals with personality plan in order to play an active role in addition to the objectives of human raising Such research calls for the similarity that urge for a dialogue and intellectual conduct in order to reach tangible outcome.

أولا: مقدمة

يرفع في أمريكا شعار العشرين المزدوجة (٢٠٢٠) كنقطة وصول لاهداف التربية وتوجهاتها استعدادا لملاقاة القرن المقبل. ويبرر رفع هذا الشعار بالقول إن ما نريد أن نكون عليه في العقد الثاني من القرن الحاري والعشرين يصنع الآن. والواقع انه ليس التربية وحدها هي التي يجب أن تصنع الآن، بل التنشئة بما هي عملية متكاملة لبناء الانسان.

كانت التنشئة تتم بشكل منتظم من خلال استمرار واستقرار وكالاتها الكبرى، وهي الاسرة والمدرسة والعديد من المؤسسات الاجتماعية. الا أننا مع انتشار العولمة كحالة حضارية تشكل بكل المقاييس انقطاعا مع النمطي والمستقر في حركية المجتمع وبروز تسارع التغيرات وفجائية التحولات التي تلف الكوكب ومن عليه، نجد أنفسنا أمام تحديات غير مبسوقة تطرح علينا تساؤلات كبرى غير مسبوقة بدورها، حول أي أناس نريد للمستقبل. ويكمن التحدي الحقيقي في واقع انعدام اليقين حول ماذا يمكن أن يكون عليه هذا المستقبل أصلا. لقد فقدنا تلك الوضعية المريحة التي تجعلنا نطمئن إلى مانحن مقبلون عليه: كل الاحتمالات مطروحة في حالة من التفاعلات بين القوى الجلية والكامنة، مما يدخلنا في نموذج نظرية الفوضى، ونظمها بالغة التعقيد والتحول.

وهكذا تطرح على التنشئة، بما هي بناء الهوية والانتماء من ناحية والاعداد للادوار المستقبلية من الناحية الاخرى، تساؤلات جادة تحتاج فعلا إلى إعادة النظر في الرؤى ونظم التفكير المعهودة التي لم تعد قادرة على تشكيل الأطر المنهجية للتخطيط والتدبير والتسيير. فليست الادوار المستقبلية وحدها هي التي يلفها انعدام اليقين، بل كذلك مسائل الهوية والانتماء التي كانت تؤخذ باعتبارها من المسلمات. فأي هوية وأي انتماء سيكونان قادرين مستقبلا على توفير المرجعية النشطة الفاعلة والمشاركة؟ واذا كان هناك من ثوابت في هذا المضمار بلاشك، فأي تفعيل تحتاجه للاحتفاظ بحيويتها؟

فالعولمة ذاتها التي بدا لتاريخ قريب جدا أنها تمثل المنظور المستقبلي الاقرب إلى الحتمية التاريخية أخذت تتعرض للتحولات بدورها. لقد شاع التعامل مع العولمة بحثا وممارسة في الكثير من الحالات من منظورات

أحادية مجتزأة: الاقتصاد وأسواق المال، تقنيات المعلومات والاعلام، أو الثقافة والتربية، تبعا للاختصاص ومركز الاهتمام. وأغفلت إلى حد ما القواسم الجامعة التي توحدها في نسق جديد ومتحول من الوجود، مما تتعامل معه التنشئة عادة وتشتغل عليه، باعتبارها عملية إعداد الانسان الكلي لوضعية كيانية كلية بدورها.

من هنا تتجلى الصعوبة التي تعترض الكلام في العولمة والتنشئة المستقبلية. و هي صعوبة يشكل التغلب عليها طموحا يكاد يمثل ادعاء قدرة معرفية غير أكيدة. الا أنه لابد من التعامل معها بالقدر المكن من الدراسة التي تتيح سيطرة من مستوى ما. ذلك أن الموقف الآخر، المتمثل في ترك الأمور تسير على مجرياتها تبعا للظروف يشكل ترفا غير مباح. فليس من حالة يحتاج فيها الوضع إلى تعزيز مقومات السيطرة والتوجيه بقدر حالة التحولات مفتوحة النهاية.

يملي موضوع هذا البحث منطقا منهجيا في المقاربة متمثلا في قسمين مترابطين: يطرح القسم الاول قضية العولمة في مكوناتها وبناها وتفاعلاتها، كما في تحدياتها وفرصها، وصولا إلى رسم الملامح العامة للحالة التي يتعين الاستعداد لها والتعامل النشط معها. ويحاول القسم الثاني، بناء على ما سبق، رسم ملامح مخطط الشخصية الاقرب إلى القدرة على التعامل وأخذ الدور النشط، مما يمثل غاية عملية التنشئة وأهدافها الاجرائية.

وفي الحالتين، تبقي هذه المحاولة مجرد مقاربة اولية تفتح سجلات الحوار والتفاكر، وصولا إلى تحديد التوجهات وتدبر الوسائل، أكثر مما تقدم رؤية ناجزة غير ممكنة أصلا.

ثانيا : العولمة وقضاياها : محاولة توليفية :

أصبح مصطلح العولمة يشكل اللازمة في كل حديث عن قضايا التربية والتنمية والاقتصاد والسياسة والثقافة والتقنيات. نصيب العالم العربي من ذلك لا يقل عن غيره، حيث تتراكم الكتابات وتتوالى الندوات، وتصطرع الأفكار والاتجاهات، وتتعالى الاصوات بالوعود والتحذيرات. هناك راهناً فيض من المعلومات في موضوع العولمة وقضاياها، مما يصيب المرء بالاجهاد (إجهاد فيض المعلومات وسرعة تراكمها وصعوبة متابعتها وبلورة رؤى متماسكة وشمولية حولها). ذلك بدوره أحد مكونات العولمة الابرز.

لن نقوم في هذه الدراسة ذات الحيز المحدود ببحث شامل في العولمة. فكل من قضاياها يشكل ملفا قائما بذاته. بل نحاول تلمس الملامح الكبرى في مكوناتها وتوجهاتها وما تطرحه من قضايا، وصولا إلي تحديد نوع ومحتوى التنشئة المطلوبة للتعامل معها. وهكذا نتناول على التوالي في هذا القسم: تعريف العولمة وتحديدها، ومكونات العولمة وخصائصها، وتحدياتها وفرصها، والمواقف المتباينة منها، وصولا إلى تلمس مقاربة أكثر عقلانية وواقعية في التعامل معها.

١ - تعريفات وتحديدات:

على شيوع مصطلح العولمة ورواجه الشديد في العقد الاخير، وامتداده من الاقتصاد إلى مختلف مناحي الحياة والنشاط البشري على سطح الكوكب، الا انه لا زال يحمل العديد من المعاني والمضامين وأوجه الاختلاف والتضارب (فالح عبدالجبار، ١٩٩٨). تعني العولمة في معناها اللغوي تعميم الشيء وتوسيع دائرته ليشمل العالم كله (الجابري. ١٩٩٨). ويذهب طرابيشي نفس المذهب اذ يقول: «إذا كانت الالفاظ تدل على معانيها فليس للعولمة مهما اختلفت التأويلات سوى مدلول واحد: صيرورة العالم واحدا» (طرابيشي، ١٩٩٨). وهو يقدم مثلا على هذه الصيرورة الواحدية للعالم مباريات مونديال كرة القدم الصيف الفائت التي قدر عدد مشاهديها الاجمالي بحوالي ٢٠ مليار إنسان، والتي وقتت ساعة العالم كله علي توقيت بث المباريات.

ويشير عبدالاله بلقزيز إلى تلازم معنى العولمة GLOBALIZATION في مضمار الانتاج والتبادل المادي والرمزي مع معنى الانتقال من المجال الوطني أو القومي إلى المجال الكوني (بلقزيز، ١٩٩٨). ويتضمن المفهوم تعيينا مكانيا يتسع إلى مستوى الفضاء العالمي برمته، من خلال تهاوي حدود المكان. كما يتضمن تعيينا زمانيا مزدوج المدلول، حيث يصبح الزمن راهنا وفي اللحظة (تهاوي حدود الزمان)، ويتجاوز مرحلة الدولة القومية مدشنا مرحلة تاريخية تستوعب فيها المجموعة الانسانية المجموعات الوطنية.

اما معن النقري فيتوقف منهجيا عند مصطلح Globalization وترجمته العربية بمصطلح العولمة. فالمصطلح اللاتيني مشتق من جذر «غلوب» الذي يعني الهيكل الجغرافي لكوكب الارض. ويقترح استبدال العولمة بالكوكبة PLANETARIZATION للتعبير عن شمول حقل الدلالة لمساحة الكوكب بأكملها ومصيره (النقري، ١٩٩٨). هذا التفضيل الذي يتلاقى فيه النقري مع آخرين كثر ينبع من سهولة الاشتقاقات اللغوية (كوكبية، كوكبي، الكوكبة). على أن الأهم في محاولة النقري كما في محاولات كل من الجابري وبلقزيز هو ثنائية الدلالة: شمولية الظواهر موضوع الدرس للكرة الارضية كمجال لنشاطها وفعلها من ناحية، وتوجه إيديولوجي يحمل معنى تعميم نمط من الوجود على العالم بأسره. وفي هذا الاتجاه يدعو عبدالباسط عبدالمعطي إلى التمييز بين البعد الموضوعي في التطور الانساني، وهو ما يمكن التعبير عنه بالكوكبية (شمول الظواهر لمجال كوكب الارض بأكمله)، وبين التوظيف الذاتي المرتبط بتدويل الانجازات المادية وتوظيفها لخدمة مشروع التنميط الانساني وهو مايطلق عليه العولمة (عبدالمعطي، ١٩٩٨).

تبرز خلاصة أولى من هذا العرض تتمثل في ازدواجيه دلالة العولمة. فهناك الجوانب الموضوعية التي جعلتها تقنيات المعلومات والاعلام والاتصال تعم الكرة الارضية. وهي عملية حضارية جديدة تسير في اتجاه النمو المتسارع لتقريب ابعاد العالم من خلال الفضاء السيبر نطيقي، مما يجعل المجال الحيوي كونيا في الآن واللحظة. وهناك المشروع الايديولوجي الذي يحاول تعميم اقتصاد السوق وثقافته على العالم في عملية تنميط أحادي انطلاقا من مركز الثقل المالي والتقني والاعلامي الراهن المتمثل بامريكا. واذا كان البعد الاول التقني ليس موضوع خلاف، وغير قابل للعودة إلى الوراء، فان البعد الثاني المتمثل بمشروع التنميط هو الذي يعرف صراعا

لا هوادة فيه، ما بين مؤيد ومتحمس وناقد ورافض. وإذا كان الاول يمثل نوعا من الحتمية التقنية، فإن الثاني لم يتمكن بعد من فرض نموذجة بشكل نهائي، وهو بالتالي مفتوح على كل الاحتمالات والتحولات. هذا التمييز أساسي في بحثنا لمقومات التنشئة المستقبلية وتوجهاتها.

٢ - مكونات العولمة وأبعادها:

يتوافق الكثير من الدارسين على أن العولمة كما هي معروفة حاليا ذات أصول اقتصادية تتعلق بالأسواق وامتدادها وصولا إلى المزيد من توسع الاعمال والارباح. ابتدأت في منحاها الراهن بالشركات متعددة الجنسيات التي تنحو إلى التوسع باستمرار حتى وصلت إلى ما هي عليه من قوة اقتصادية مالية هائلة ومهيمنة. إلا أن الاقتصاد ليس هو البعد الوحيد رغم كونه الاساس.إذ تكمله وتدعمه تكنولوجيا المعلومات والاعلام والاتصالات من ناحية، وبروز عملية ثقافية كونية هي ثقافة الصورة من ناحية ثانية، ويضاف إليها الأبعاد السياسية والبيئية. والواقع إن هذه المقومات جميعها هي التي تتكامل في فعلها وتأثيرها وصولا إلى تغيير صورة الواقع العالمي. لابد إذن من وقفة سريعة أمام المكونات بغية بلورة رؤية أولية حول المواقف الممكنة من قضايا العولمة وكيفية التعامل النشط معها.

٢ـ ١* تقنية المعلومات:

لم يصبح العالم كوكبيا إلا بفضل التقدم الهائل الذي أحرزته تقنيات المعلومات والاعلام والاتصال. فهذا الثالوث هو الذي أتاح تغطية غلاف الكرة الارضية بشبكة من الضبط والتوجيه والتبادل الالكتروني التي يطلق عليها اسم الفضاء السيبرنطيقي CYBERSPACE، أي الفضاء الموجه الكترونيا، والذي يسمح بتجاوز حدود المكان والزمان ويجعل العالم كله حاضرا هنا والآن على مدار الساعة، على صعيد تبادل المعلومات والتفاعلات والعمليات والمقايضات، كما على صعيد تغطية أخبار الكرة الارضية في مختلف مناحيها من خلال القنوات الفضائية. تتكامل هذه التقنيات فيما بينها (نبيل علي، ١٩٩٨). فالهاتف يفسح المجال أمام الحاسوب كي يخرج من عزلته ويمد نشاطه إلى مختلف أرجاء الارض من خلال الالياف الضوئية والاقمار الاصطناعية. وبالمقابل فالحاسوب هو الذي سمح بتطوير نظم الاتصالات وزيادة طاقتها وفاعليتها بشكل مذهل. وليس أدل على ذلك من انتشار قواعد المعلومات وتوسعها، وعلى رأسها الانترنت بكل ما تحمله من إمكانات غير مسبوقة في تاريخ البشرية في التواصل والتفاعل والتبادل عن بعد، وهو ما سيغير طبيعة حياة العمل والاسرة والصحة والتعليم والتبادلات الاقتصادية والاعلان تبديلا جذريا كما هو معروف.

تقنية المعلومات والاتصالات هذه وما أتاحته، من فيض القنوات الفضائية التي تبث آلاف البرامج على مدار

الساعة وتربط البشرية بعضها ببعض من خلال جهاز التلفزيون، لا زالت في بدايات تطورها كما يقول العالمون بالامور. نهايات هذا التطور مفتوحة، لا يدري أحد أين يمكن ان تصل، وأي نوع من التحولات الحياتية يمكن ان تحمل معها. فمن المعروف ان كل جيل من هذه التقنيات يكاد يصبح متقادما منذ لحظة نزوله إلى السوق. وليس من مبرر للافاضة في هذا المجال إنما يمكن القول إن هذه التقنية لاتمر بمراحل من التقدم بل هي تنمو على شكل طفرات قصيرة العمر. ويذهب تطورها... ليس فقط في اتجاه زيادة فاعليتها التقنية، بل كذلك بالانخفاض المستمر في كلفة أصولها وتشغيلها، مما يتيح المزيد من انتشارها، ويخرجها من النخبوية إلى العمومية.

تمثل الانترنت نموذجا جيدا لهذه الطفرات التقنية. فلسنوات خلت كان الوصول إليها نخبويا تماما. وها هي بصدد أن تعم على جميع مدارس الدول المتقدمة والعديد من الدول النامية. وإذا كان المشتركون الحاليون فيها لا يزيدون عن ١٠٠ مليون راهنا، فإنها مؤهلة ان تصبح مثل شبكات الكهرباء من حيث تغطيتها للحيز المكاني والوصول إلى كل بيت وكل مرفق (١). فأي تحولات في نوعية الحياة سيحملها هذا التطور التقني؟ أي فرص وأي تحديات؟ تلك مسألة حيوية علي جدول أعمال التنشئة.

يتخذ تطور تقنيات المعلومات والاتصال شكل التقدم الخطي الصاعد في قفزات، لا مجال فيها لعودة إلى الوراء، آخذا البشرية في مغامرة جديدة ومدشنا حضارة مختلفة نوعيا فهو إذن من الثوابت التي لا خلاف عليها والتي تشكل القاعدة التقنية للعولمة. الخلاف هو على محتواها وأوجه استخدامها (الشريف ١٩٩٨). هنا تبرز المشكلة. ذلك ان القدرة علي تطوير هذه التقينات وتشغيلها وصيانتها هي راهنا وفي المستقبل المنظور حكر على المراكز المالية الدولية الكبرى القادرة على دفع كلفتها الباهظة، والتي تجني منها الأرباح الهائلة. وهو ما يفتح مباشرة سجل اختلال التوازن ما بين الشمال الغني والجنوب الفقير، على صعيد فرص الاستفادة من هذه الثورة التقنية.

٢-٢* عولمة الاقتصاد ورأس المال:

ذلك هو المكون الذي يشكل العصب الأساسي في العولمة تبعا لآراء الخبراء. فلقد استطاع النظام الرأسمالي أن يتحول بعد انتهاء الحرب الباردة إلى نظام عالمي تقوده امريكا (سالم، ١٩٩٨). ابتدأ الامر مع تعاظم القوة الاقتصادرية للشر كات متعددة الجنسيات. فهذه الشركات التي تعمل على نطاق الكون كله لايزيد عددها عن ١٠٠٠ شركة تتحكم بنصف الناتج العالمي. (عمر كامل، ١٩٩٨). بينما يذهب آخرون (عزت عبدالنبي. ١٩٩٨) إلى ان ٥٠٠ من هذه الشركات يقدر دخلها بنصف الناتج الاجمالي في العالم كله، منها حوالي ٤٧١ شركة في البلاد الصناعية.

---

(١) تعد شركة XEROX في وادي سلكون في كاليفورنيا مشروعا طموحا يهدف إلى ان تصبح نقاط شبكة الانترنت أشبه بمفاتيح المصابيح الكهربائية من حيث تواجدها في كل مكان، ومن حيث ربط الحيز المكاني وانشطته بشبكة اتصال تفاعلية متزايدة لا تترك شيئا او نشاطا خارجها.

انها تمثل السلطة التي تدير العولمة، بدون ان يكون لها هوية ظاهرية معلنة، أو ولاءات وطنية. والأهم من ذلك انها لا تتحمل أية مسئولية كما هو شأن السلطات الرسمية، ولا تخضع للمساءلة.

ويذهب عزمي بشارة (١٩٩٨) نفس المذهب حين يقول باكتمال بناء السوق الرأسمالي العالمي في انتصار الرأسمالية على ما عداها، وتوحيدها للسوق العالمية في مركز متطور وأطراف مرتبطه به. ولهذه السوق وكالاتها وايديولوجيتها التي تروجها. أما الوكالات فأهمها الجات، والبنك الدولي وصندوق النقد الدولي (حجازي، ١٩٩٨) إضافة إلى مراكز الابحاث والتنظير الكبرى. وأما الايديولوجية أو الدستور الذي تبشر به فيتمثل بمجموعة من التعاليم: الخصخصة، حرية السوق والغاء الحواجز واجراءات الحماية، التنافسية المفتوحة، اعادة الهيكلة باتجاه إلغاء التقديمات التربوية والصحية والاجتماعية باعتبارها تحد من القدرة التنافسية، تحمل قدر معين من البطالة مما يسمح بالتنافس على مستوى عرض القوى العاملة، الحد من سلطة الدولة او دولة الحد الأدنى (كما تسميه تقارير الأمم المتحدة).

مع تزايد التبادل والانفتاح التجاري زادت الثروة البشرية بشكل غير مسبوق في التاريخ. ومعها زاد تراكم رأس المال بشكل غير معهود في مراكز كبرى. وهذا ما فتح المجال أمام ظهور السوق المالية التي مابرحت تتوسع وتتعاظم. تشير التقديرات الاكثر تواضعا إلى أن حجم هذه السوق المالية يزيد ١٠٠ مرة عن سوق التبادل الاقتصادي. وتتراوح الارقام التي تقدم في هذا الصدد م بين ١٠٠٠ مليار و٣٠٠٠ مليار دولار يوميا فيما يعرف باسم الاقتصاد السبر نطيقي CYBERECONOMY يتم تداولها في البورصات ومضارباتها، مما أطلق عليه اسم رأس المال الطيار أو الجوال. وهذه توظف في فرص ربح سريعة وعمليات جني ارباح من خلال الاستفادة من تقلبات الاسواق المالية العالمية، والمضاربات التي تتخذ أشكالا ضارية أحيانا، كما حدث مؤخرا في جنوب شرق آسيا.

عولمة الاقتصاد هذه عززتها ثنائية المعلوماتية - السوق المالية مما جعلها تصبح عصب الوجود العالمي كله (السياسي، والعسكري، والثقافي) (عبدالدايم، ١٩٩٧). والواقع ان التركز المالي العملاق هو الذي يسيطر على تقنية المعلومات باعتباره الوحيد القادر على دفع كلفة تطويرها وتشغيلها وصيانتها. ولقد أصبحت هذه التقنية (إنتاجا، وتوزيعا، وصيانة) تمثل الشطر الاكبر من الدخل القومي لبعض البلاد الصناعية المتقدمة التي تأتي امريكا على رأس قائمتها، إذ تتوجه نحو العمالة الرمزية.

كما ان رأس المال العملاق يسيطر راهنا على الاعلام الذي يمثل ثقافة الصورة الجديدة من خلال شراء القنوات الفضائية الكبرى، وتمويل برامج مسلسلاتها، وتوفير الارباح لها من خلال الاعلانات (حجازي، ٩٨). وهكذا يتكامل الاقتصادي مع التقني والثقافي في مراكز سيطرة واحدة. وإذا كانت تقنية المعلومات ومعها تقنيات الاعلام حتمية في تقدمها وانتشارها، فان اقتصاد السوق لا يتمتع بهذا التطور الخطي الصاعد، كما يظهره المشهد العالمي الراهن، وهو ما يفتح المجال أمام رؤى وخيارات مغايرة أو معدلة.

٢ ـ ٣* سوق العمل والعولمة:

يحتل سوق العمل أهمية خاصة حين البحث في التنشئة، مادام محورها الأساسي هو الاعداد للادوار المستقبلية التي يأتي العمل في صدارة قائمتها. وترتبط خصائص سوق العمل مباشرة بعولمة الاقتصاد واسواق المال والجات. وهناك قواسم مشتركة عالميا واخرى يجب التمييز فيها بين اوضاع البلدان المتقدمة تقنيا والنامية. وفي كل الحالات فمجال سوق العمل انفتح بدوره ولم يعد محليا، خصوصا بالنسبة للكفاءات، حيث العالم بأكمله هو سوقها تبعا للفرص المتاحة.

إلا أن التنافس يبقى السمة الابرز من حيث رخص العمالة من ناحية، وجودة أدائها من ناحية ثانية، فدولة الرعاية التي توفر الوظيفة المضمونة هي بصدد الدخول في الماضي. هناك تنافس حاد ما بين العمالة الوطنية والعمالة الوافدة على فرص محدودة. هذا التنافس النابع من آليات السوق يتضمن أخطار البطالة حتى للكفاءات. فالحفاظ على نسبة من هذه البطالة يعتبر ضروريا لخفض كلفة الانتاج بهدف زيادة القدرة التنافسية (جناحي، ١٩٩٨). وكذلك هي الحال في التقديمات الاجتماعية في مواقع العمل. ويتعدى الامر الافراد وصولا إلى المؤسسات الوطنية الصغيرة التي تجد ذاتها غير قادرة على منافسة المؤسسات الدولية في نفس قطاع أنشطتها. وهو ما يعطي العمالة طابعا دوليا بدوره. ويضاف إلى رخص العمالة، ارتفاع معايير جودة الأداء الناتجة بدورها عن التنافس على النوعية لتسويق الخدمات والمنتجات. فمع عولمة الاقتصاد وزوال الحماية الوطنية للانتاج والخدمات، تتصاعد حرب المعايير (توفلر، ١٩٩١) بين الدول المنتجة الاكثر تقدما. وليست الـ (ISSO ٩٠٠٠ وأخواتها سوى احد وجوهها. وهو ما يفرض انتقائية متزايدة على الكفاءة، ويطلق تنافسها واسعارها عالميا، مما يجعل دخول سوق العمل أكثر تحديا وصعوبة بما لا يقاس، عما كان مألوفا في عصر الحماية والرعاية.

ولابد من الاشارة إلى خصائص نظم العمل ذاتها في البلدان المتقدمة، مما يمكن ان يكون له مثيل في البلدان النامية في جانب أو آخر. الكتابات هنا عديدة (توفلر، ١٩٩١، زحلان، ١٩٩٨. عبدالرحمن آل خليفة، ١٩٩٨، MCGUIRE ١٩٩٨) وكلها تتوافق على ظهور تحولات كبرى في طبيعة حياة العمل ومتطلباتها وآثارها. فهناك مرونة كبيرة في أساليب الانتاج وسرعة متزايدة في تغيرها لمواكبة احتياجات السوق من ناحية، وبسبب تطور تقنيات المعلومات التي ستتحكم بتنظيم وادارة العمل من ناحية ثانية. وهناك من يذهب إلى ان هذه التقنيات ستؤدي إلى الاستغناء المتزايد عن العمالة البشرية والاكتفاء باعداد قليلة منها تقوم بدور الضبط والتوجيه. وهو ما يحتم تحويل العمالة البشرية إلى الانشطة الابداعية ذات المتطلبات عالية الكفاءة. وهناك تغييرات كبرى في الهياكل التنظيمة لادارة العمل حيث سينحسر الخط التنظيمي بعد ان أصبح بامكان الادارة ان تتصل مباشرة بالمنتجين بدون المرور بالمستويات الاشرافية الوسطى. كما ان الكل يمكن ان يتصل بالكل من خلال الحاسوب وقواعد المعلومات بدون المرور بالروتين الجامد للاقسام المختلفة. فتنظيم العمل يتوجه نحو مزيد من مرونة الهياكل وعموميتها. ويرافقه احتمال تدني البنى الوظيفية المستقرة التي تسمح بالتخطيط بعيد المدى للعمالة في موقع العمل.

ويقابل هذه الحالة المرونة الوظيفية ذاتها، من حيث اتساع مدى التوصيف الوظيفي كي يصبح فضفاضا، بمعنى ان الانسان المنتج يحتمل ان يكلف بمهام متنوعة تبعا لتغيرات السوق. ومع تزايد المركزية المصاحبة للمؤسسات الكبرى سيكون هناك تزايد في لا مركزية العمالة. وتبرز الحاجة إلى أناس متميزين من حيث الكفاءة وملتزمين بالمؤسسة التي يعملون فيها، بدون التزام مقابل بضمانات وظيفية مستقرة لهم: العامل يتعين ان يلتزم بعمله، ولكن المؤسسة لن تلتزم به بالضرورة. سيتزايد بشكل كبير عدد المتعاقدين لوقت محدود ولمهام محددة مع تصاعد الاستعانة بالموارد البشرية الخارجية OUT SOURCING. ستقوم الشركات العملاقة باستقطاب الكفاءات الشابة المميزة وتشغلها إلى أقصى طاقاتها ثم تتخلى عنها عند انتهاء المشروع. وبالتالي فستتزايد الاعمال القائمة على العمالة الحرة وتقل الوظائف الثابتة. وهو ما يحمل معه إمكانية عدم استمرارية وانتظام المداخيل، او تفاوتها من فترة إلى أخرى تبعا للفرص، مع ما يترتب عليه من ضغوطات نفسية كبيرة في ادارة الحياة وهكذا فعلى المرء ان يتدبر امور عيشه عوضاً عن الوظيفة المستقرة. كذلك سيتغير روتين العمل وتنظيم الحياة تبعا له. العمل سيكون في اي وقت مادام المرء مرتبطاً بالبريد الالكتروني وبقية وسائل الاتصال وقواعد المعلومات. وهو ما يرتب تحولات في انماط الحياة الاجتماعية والاسرية.

كل ما سبق سيفرض التدريب الدائم على من هم في سوق العمل، ومن هم خارجه سواء بسواء نظرا لسرعة تطور التقنيات وتحولات سوق العمل وفرصه. وتزايد المنافسة وتسارع إنجاز الاعمال، واتساع مجال تغطية المهام. وهكذا ستصبح المرونة FLEXIBILITY مفتاح اللعبة في سوق العمل، حيث يرى بعض الخبراء انه سيتعين في العقد القادم قضاء ٥٠ بالمئة من وقت العمل في متابعة المستجدات وتسارع الاحداث. ومادام العمل أصبح معولما فسيكون العامل في دوامة مستمرة.

وتمثل إحدى القضايا الكبرى على هذا الصعيد في التعارض ما بين عالم العمل المتسارع والمتحول وعالم الادارة الحكومية في رتابتها وبطئها وثباتها. ان سوق العمل بخصائصه يفرض تحديات غير مسبوقة على برامج تنشئة الاجيال الصاعدة في الكم والنوعية سواء بسواء، ليس فقط على مستوى المهارة المهنية، بل كذلك على مستوى الخصائص الشخصية القادرة على التكيف النشط مع هذه الحالة.

٢ ـ ٤* ثقافة العولمة:

يذهب البعض إلى ان العولمة تمتد إلى الثقافة فتعولمها، كما هو شأن الاقتصاد وسوق العمالة. ونرى من جانبنا ان العولمة تصنع ثقافتها الخاصة بها التي تخدم اغراضها، طالما ان لكل حالة حضارية ثقافتها المميزة: فللزراعة ثقافتها، وللصناعة ثقافتها (المتمثلة بالعقلانية والتنوير والحرية والديموقراطية والنقد والتنظيم والتخطيط..). كذلك فإن لاقتصاد السوق بما هو أساس مشروع العولمة ثقافته التي تتمثل بالصورة التلفزيونية، التي جعلتها تقنية المعلومات والاتصالات قادرة على تغليف الكرة الارضية بقنواتها الفضائية، وما تبثه من برامج ملأت الكون صورا وشغلت الناس بها على مدار الساعة. ثقافة الصورة تضع العالم بين يدي المشاهدين من خلال ما يزيد عن ١.٥ مليار جهاز تلفزيون وآلاف المحطات ومئات آلاف ساعات البث (تبث امريكا سنويا

١٢٠ الف ساعة تلفزيون إلى اوروبا وحدها) (عبدالنبي، ١٨٨٧). لقد أصبح العالم قرية تلفزيونية، وليس مجرد قرية صغيرة.

التلفزيون يكيف حياة الناس ووجدانهم وعقولهم فيما اصبح يعرف «بادارة الادراك وصناعة الموافقة كما لم يفعل أي جهاز آخر في التاريخ من قبل اذ لم تعد الحقيقة هي ما يحدث في الواقع الحي، وانما هي في الصورة التي يقدمها التلفزيون عنها، بحيث تغلبت صورة الحقيقة التلفزيونية على اصل الحقيقة في الواقع لأول مرة في التاريخ (عبدالنبي، ١٩٩٨). ناهيك عن مزج الواقع الفعلي بالواقع الافتراضي بمقادير متفاوتة بفضل استخدام تقنية الحاسوب، مما يجعل الامر يفلت احيانا من إدراك اكثر الناس فطنة. ولهذا يطالب نفر من المفكرين بضرورة محو أبجدية الصورة (انظر فيليب كايو في مؤلف حجازي، ١٩٩٨). ويذهبون أبعد من ذلك إلى المناداة بضرورة ميثاق عالمي يحمي حقوق المشاهدين، على غرار ميثاق حقوق الانسان.

ويذهب الجابري المذهب ذاته حين يعرض كيف أن العولمة حولت الصراع من مجال تشكيل الوعي (خلال فترة صراع الايديولوجيات الكبرى) القائم على التحليل والنقد واتخاذ المواقف، إلى مجال تشكيل الادراك من خلال الصورة. فالصورة السمعية البصرية هي وسيلة السيطرة على الادراك وصولا إلى تسطيح الوعي والارتباط بما هو على السطح من صور ومشاهد ذات طابع إعلامي - اعلاني مستفز للانفعال، من خلال الشحن بمختلف الوان الاثارة (الجابري، نفس المصدر، ١٩٩٨). والغاية من ادارة الادراك هذه تتمثل في توجيه الخيال وتنميط الذوق، وقولبة السلوك وصولا إلى ترسيخ نظرة معينة إلى العالم. انها تنحو نحو عولمة التوجهات من خلال ربط الفرد بالفضاء الاعلامي بدلا من الجماعة والدولة والوطن والامة. ذلك ما يجري على صعيد تنميط الشباب كونيا من خلال القنوات الفضائية. ويتخذ الامر مستوى من الأهمية جعل من الثقافة الاستراتيجية الرابعة جنبا إلى جنب مع السياسة والامن والاقتصاد. هذا هو الدافع إلى المعركة الثقافية التي تقوم بين ضفتي الاطلسي، حيث تقود فرنسا عملية حماية اوروبا في وجه الاكتساح البرامجي التلفزيوني الامريكي. ولقد وصل الامر كما هو معروف إلى حد الاصرار على استثناء الثقافة الفضائية من اتفاقية الجات في الاسواق المفتوحة.

تخضع ثقافة الصورة لسيطرة وتوجيه الشركات العملاقة التي تقوم وراء العولمة الاقتصادية. ويتم ذلك، كما سبقت الاشارة إليه من خلال شراء أهم القنوات الفضائية، وتمويل برامجها ومسلسلاتها، وتوفير الارباح لها من خلال الاعلانات السخية.

ولقد أصبحت لهذه القنوات توجهات بدأت تعمم عالميا، حتى على القنوات الفضائية العربية. فهناك راهنا ما يقرب من ٣٣ محطة فضائية عربية رسمية أو تجارية. معظمها تنحو نفس منحى القنوات الفضائية التجارية الدولية في برامجها. هذه القنوات التجارية تروج لقيم التسلية والاثارة، والامتاع والنجومية وبيع الاحلام (من خلال الاعلانات)، والبورصة وأسواق الاسهم وجني الارباح والحظ والحظوة. حتى الرياضة تمت بزنستها وتحولت إلى نوع من دين جديد يملأ على المتفرجين دنياهم بدلا من قضايا المصير الكبرى. ويكفي في هذا الصدد تذكر بث مباريات المونديال التي حلت محل كل الاهتمامات وشواغل الحاضر (١).

---

(١) انظر من اجل تفصيل هذه القضايا كتابنا حصار الثقافة، الفصل الثاني، المشار إليه في قائمة المراجع.

بالطبع لقد جعلت ثقافة الصورة العالم موحدا كما لم يحدث من قبل في تاريخ البشرية، وهي إحدى الحتميات التقنية التي توفر للبشرية فرصا غير مسبوقة في الاعلام والتواصل والمشاركة الانسانية، والاحساس بكونية الانتماء، حيث يطلع المشاهد وعلى مدار الساعة على كل ما يجري من أحداث هامة على الساحة العالمية. إنما تكمن المشكلة في المحتوى وتوجهاته، فهو يمكن ان يحمل فرصا هائلة للثقافة والتعليم والصحة والانتماء، بقدر ما يحمل من اخطار التسطيح والالهاء. هذا ملف كبير في اولويات جدول اعمال التنشئة.

٣- قضايا العولمة من منظور نقدي:

العولمة حمالة اوجه تستعصي على اختزالها في نظرة احادية سواء على صعيد الاقتصاد والعمالة، ام على صعيد الثقافة والهوية. إن لها إيجابيات تحمل فرصا غير مسبوقة، كما ان لها في المقابل سلبيات تحمل اخطارا لا تقل ضخامة وتهديدا. كما ان الآراء قد انقسمت بصددها على الصعيد الفكري والعلمي ما بين حماس متفائل مندفع بدون أي تحفظ، ومعارضة شرسة في انتقاداتها. ولابد بالتالي ازاء تعدد الاوجه والآراء، من اتخاذ موقف يفسح المجال امام تحرك نشط وفاعل لاخذ الدور والمكانة والنصيب من الفرص، والاحتياط في الآن عينه من الاخطار.

ولابد بادئ ذي بدء من تجاوز التساؤل حول هل ندخل العولمة ام لا ندخلها؟ فنحن ضمنها سواء بشكل ناشط ام تابع. مؤثر ام متأثر. فالعولمة باعتبارها عملية حضارية كونية تستوعب الجميع. فمنهم من يخوض غمار عملياتها ويندرج في ديناميتها، ومنهم من يهمش ذاته أو يتهمش. ولكن الكل ضمنها حكما سواء كان موقعهم في الوسط أم على الاطراف. السؤال الوحيد الممكن هو كيف نكون في العولمة وأي موقع يمكن ان نصنع لانفسنا؟ ذلك ان ابعادها الحتمية ستشكل مستقبل كيفية الحياة على سطح الكوكب. كما انها تتضمن ابعادا أخرى احتمالية يمكن العمل على توجيهها بما يحفظ الحقوق ويخدم الفرص.

اما الحتمي في العولمة فهو التطور في تقنيات المعلومات والاعلام وما يشكلانه من مرحلة حضارية جديدة. فالفضاء المعلوماتي هو المحدد للانسان المستقبلي. كذلك فان الانفتاح العالمي الذي تحمله العولمة اصبحت حتمية اخرى. اذ لم يعد بالامكان التصرف من موقع العزلة لانها (اي العزلة) لن تؤدي فقط إلى الانعزال، بل إلى الانجراف وفقدان الفرص سواء على الصعيد الاقتصادي ام الاعلامي. كذلك فان صدارة قوة العلم اصبحت من الحتميات. ولابد لأي مجموعة تريد لها دورا من امتلاك الاقتدار المعرفي في ابعاده التقنية والعلمية العامة. ويجمع هذه الحتميات كلها حتمية المصير المشترك لكل من يعيش على كوكب الارض. وبالتالي حتمية الاعتماد المتبادل بصرف النظر عن وزن الدور ودرجة فاعليته: فكل شيء اصبح مرتبطا بكل شيء آخر. وليس ادل على ذلك من تقلبات اسواق المال التي تخضع لمبدأ «تأثير الدومينو» حيث ما يجري في مكان يكون له انعكاسات مباشرة او غير مباشرة على كل مكان آخر. اما الشراكة الانسانية فليس ادل عليها من مباريات المونديال التي

نقلتها القنوات الفضائية وجعلت منها مهرجانا رياضيا كونيا بكل معنى الكلمة.

أما غير الحتمي الذي يظل قابلا لمختلف الاحتمالات فهو اقتصاد السوق، ومحتوى واستخدام تقنيات المعلومات والاعلام ومصير الثقافة وتوجهها، ومستقبل مشاريع الهيمنة الكونية والتنميط. فهذه كلها لا زالت غير مستقرة على حال نهائي، وذلك على عكس ماذهب إليه المتحمسون القائلون بنهاية التاريخ.

وما بين الحتمي والاحتمالي تحمل العولمة فرصا تشكل إيجابياتها، كما تتضمن اخطارا لا تقل أهمية عما يمثل سلبياتها.

أما أبرز الايجابيات فهي على التمثيل لا الحصر توفير موارد معلومات لا تنضب للبشرية، مما يزيد من قدرتها على السيطرة على مصيرها. الضغط على المحميات الوطنية وبروز الشفافية وتجاوز قيود الرقابات القمعية والمتحجرة، مما يتيح فرصا متزايدة لفضح العسف والتسلط والقهر. زيادة فرص التشارك والاقتسام المحرر للبشرية جمعاء من خلال بناء «الذكاء الجماعي» (حجازي، ١٩٩٨) وبروز نوع من الاخوة العالمية وممارسة الضغوط لحل مشكلات البشرية.

وهنا يلعب الاعلام الفضائي دورا حاسما بدأ يعطي ثماره من خلال تحول القضايا الوطنية والمحلية إلى قضايا عالمية. انفتاح الانسان علي الكون وتوسيع افق نظرته حيث اصبحنا بإزاء مرحلة جديدة من انسنة الانسان. تعاظم الاقتدار المعرفي وتوظيفه في حل معضلات البشرية. القضاء على الحماية والعزلة مما يضع الانسان والاوطان امام تحديات المنافسة التي ترفع من مستويات الجودة في الاداء وتدفع إلى القيام لمواجهة التحديات وتستنفر الامكانات. قواعد المعلومات وإمكانات استخدامها وإيصال الصوت من خلالها بواسطة انتشار الرسائل والنداءات على كل نقاط الشبكة، والانخراط في حوارات كونية حيث كل طرف يصبح مرسلا ومستقبلا.

أما الوجه الآخر للعولمة فهو سلبياتها واخطارها. ويتمثل أبرزها في انعدام التكافؤ في الفرص سواء في المعلومات والتقنيات أم في الحضور الاعلامي. فالاعلام الفضائي متحيز كما هو معروف لبلاد مراكز التحكم فيه. كما ان قواعد المعلومات ابعد ما تكون عن الانصاف في التوزيع والتغطية وفرص الاستفادة منها. ولا يعود ذلك إلى قلة امكانات الجنوب المادية والتقنية فحسب بل هو يطال ايضا محتوى قواعد المعلومات التي تركز على اهتمامات الشمال الغني في الاساس. وقد يكون من أبرز سلبيات عدم التكافؤ على هذا الصعيد احتكار المعرفة الخاصة بصناعة هذه التقنيات ومنعها عن الدول النامية، رغم كل ادعاءات الاسواق الحرة. كذلك من السلبيات على هذا المستوى انعدام تكافؤ فرص المنافسة ما بين التكتلات العملاقة والمؤسسات الناشئة في دول الجنوب، مما يجعل المنافسة ذاتها غير حاصلة أصلا، ويتحول الامر إلى مراكز وأطراف تابعة.

وتأتي اخطار التلوث على اختلاف الوانه، وتبذير موارد الكرة الارضية الناضبة جريا وراء تكديس الاموال، في صدارة الاخطار التي لن يفلت منها لا الاغنياء ولا الفقراء. فالخطر الداهم على هذا الصعيد يتمثل في عالمية الاسواق (الباحثة عن الارباح) بدون عالمية المسئولية عن المصير. حتى على صعيد فرص العمالة هناك غبن

يتمثل في المناداة بانفتاح اسواق الجنوب امام الشركات العملاقة بدون فتح حدود الشمال امام العمالة الوافدة من الجنوب. «افتحوا لنا أسواقكم ولكن لن نفتح حدودنا أمام عمالتكم». اما أخطار السوق المالية والمضاربات من اجل جني الارباح على حساب تخريب الاقتصادات الوطنية فلقد اصبحت مسألة راهنة، يضاف اليها الصفقات المالية غير المدروسة وانعدام الرقابة وتفشي المغامرة والفساد وانعدام الشفافية، مما يهدد راهنا بكارثة مالية عالمية لن تفعل سوى هدر مدخرات شعوب بأكملها، وجهودها خلال عقود طويلة من البناء. تفاقم مآزق البطالة وحرمان شعوب بأكملها من حقها في الاستفادة من نتائج جهودها، او ثرواتها الوطنية على شكل تقديمات اجتماعية بزعم زيادة قدرة السوق التنافسية. اخطار الإفراط في الاقتصاد الحر بدون ضوابط او رقابة مع تقليص دور الحكومات إلى الحد الادنى مما ادى إلى ما هو قائم حاليا من كوارث مالية، اصبح ابطال السوق المالية انفسهم ينادون بضرورة ضبطها وترشيدها من خلال رفع شعار «عولمة الرقابة المالية» في مقابل «عولمة السوق المالية» التي رفعت رايتها عاليا.

وفي مقابل تجاوز الكيانات الوطنية في عولمة الانفتاح، يبرز الوجه الآخر النقيض للعولمة على شكل انتشار «حروب الهويات» وما يرافقها من مجازر وتصفيات عرقية واثنية وطائفية، وما تحمله من دمار للذات والآخر. يضاف إليها العصبيات والتعصب والتطرف على اختلاف الوانها في ردة انغلاقية نحو ماض اسطوري. ويصاحبهما تراكم الاحباط (الحرمان من الفرص، تزايد البطالة) وما يولده من حالات عنف تهدد الامن الاجتماعي، وفيض اخبار العنف في المساحة الاعلامية المرئية الباحثة عن الاثارة واللاهثة وراء اخبار الكوارث، مما يهدد بأن يصبح العنف ظاهرة مبتذلة تغري بالمرور إلي الفعل في حالة بينية بين الحلم واليقظة. ويضاف اليها استراتيجيات تسطيح الوعي وادارة الظهر للاهتمام بقضايا المصير، مما تحفل به القنوات الفضائية التجارية المروجة لمتع اللحظة الراهنة وبيع الاحلام. وذلك في الوقت الذي تحتاج فيه تحديات الكيان والمصير لأعلى درجات التفكر والتبصر والالتزام.

هذه الايجابيات والفرص، كما السلبيات والأخطار، يتعين ان تدرج على جدول اعمال برامج التنشئة كي توفر مقومات الاقتدار في التعامل معها إيجابا وسلبا. هناك ملفان يثيران أشد درجات الجدل وأغزره حول العولمة هما اقتصاد السوق، والثقافة والهوية، مما يتعين وقفة سريعة عند كل منهما.

قام حماس كبير للعولمة من قبل التكنوقراط في قطاعات المال والاعمال والاقتصاد المفتوح للضغط باتجاه تعاليم صندوق النقد، والجات، باعتباره يشكل سبيل الدخول إلى المستقبل والانخراط في روح العصر والانفتاح على الكون. وقامت ورشة محمومة في مختلف البلدان للانخراط في هذا التوجه الذي يبدو انه يوحد الكون على صعيد المال والاعمال. واعتبر كل توجه مخالف نوعاً من تخلف العقلية وفقدان الفرص. وهو ما ادى إلى تنقية الكثير من الاقتصادات من اثقال البيروقراطية والحماية وتدني الفاعلية.

الا انه لم يكتمل عقد من الزمان على هذه الورشة المحمومة التي لم تترك مكانا سوى للسوق المالية وعملياتها والتنافس المفتوح، حتى بدأت المآزق تتجمع والازمات تتفجر هنا وهناك على شكل موجات بطالة وتعويم عملات

وفقدان مكتسبات، وآثار تهدد الامن الاجتماعي. وبدأت الاحتجاجات الشعبية والتظاهرات تملأ مساحة متزايدة على الشاشات الفضائية. وتعالت أصوات تنبه إلى أخطار الانخراط في اقتصاد السوق بدون ضوابط وآثاره المجحفة. وشاركت فيها اصوات دولية على أعلى مستوى (كوفي عنان، ١٩٩٨) اضافة إلى تيار متزايد من المفكرين. ومع الانتكاسات المالية في جنوب شرق آسيا بدأت تظهر تسميات «الازمة المالية الكوكبية» GLOBAL FINANCIAL CRISIS التي اخذت تهدد اقتصادات اصحاب العولمة انفسهم وصولا إلى امريكا. وبدأنا نشهد خلال الفترة الاخيرة تولي حكومات اشتراكية وشبه اشتراكية مقاليد السلطة في اوروبا بعد الانجراف الحاد في العولمة واقتصادها. وتكاثرت ندوات خبراء الاسواق المالية تحلل اسباب هذه الازمة العالمية وتنادي بـ «بادارة مالية كوكبية» و«رقابة كوكبية على الاسواق». حتى صندوق النقد الدولي ذاته بدأ يغير استراتيجيته ويعترف بخطأ فرض «الوصفة الوحيدة» على اقتصاديات العالم قاطبة. وعاد إلى دعوة الحكومات للقيام بدورها في الرقابة على اسواق المال وعملياتها، وضبط المضاربات والتسليفات المتهورة وغير المضمونة، والتواطؤات بين البنوك والمستثمرين والاجهزة الرقابية، اضافة إلى الفساد. واخذ يدعو من جديد إلى الشفافية وعلاج سوء الادارة المالية التي تتلاعب بالمدخرات الوطنية. كما اخذ يعترف بضرورات السياسات المالية المعتدلة والمتدرجة التي تضمن الآمن الاجتماعي الذي يحفظ بدوره امن الاسواق ورأس المال، ويحافظ على ديمومة مصالحهما.

وتوافق المتحمسون السابقون، او نسبة هامة منهم على الاقل، على ضرورة اخذ ظروف مختلف البلدان بعين الاعتبار حين تطبيق العولمة على اقتصاداتها. كما قفزوا إلى الصفوف الامامية في المطالبة بوضع الضوابط امام تهور سوق المال وفلتاته. وكان من اللازم ان تصل الاخطار اليهم كي ينهضوا إلى المطالبة بتصحيح المسار. بينما كانوا يتعاملون بإزدراء مع الدعوات ذاتها التي كانت تصدر عن المفكرين لسنين خلت.

وهكذا بدأ يطل ما يسمى «الطريق الثالث» برأسه. ويقصد به ذلك الخط المتوازن ما بين فلتان السوق المالية ودولة الرعاية.

واذا كان هناك من استنتاج يهمنا في هذا المقام فيما يخص خيارات التنشئة، فهو ان الابعاد المالية والثقافية والسياسية في العولمة ليست حتمية، بل هي احتمالية. وبالتالي فالخيارات لا يجوز ان تأتي انقيادية لما يبدو انه من المسلمات، وليست هي كذلك في الاصل. هنا تبرز الحاجة للتبصر والرؤى بعيدة المدى.

اما الملف الثقافي فهو الذي اثار اكبر قدر من الكتابات والجدل والمناظرات ولا يزال، خصوصا في عالمنا العربي. فلقد ارتفعت اصوات عالية تندد بالهيمنة الثقافية وتهديد الهوية التي تحملها العولمة. حتى ان هذه بدت لهذا الفريق وكأنها مجرد مشروع هيمنة امبريالية توسعية جديدة تقودها امريكا لحسابها، محاولة فرض نموذجها كونيا. الاسماء والاقلام العربية المنخرطة في هذا الرفض الهجومي اكثر من ان تحصى، حتى لتبدو المسألة الثقافية الشغل الشاغل للمفكرين. وتتردد تعابير من مثل تذويب الثقافات الوطنية وتهديد الهوية، والغزو الثقافي الاستعماري الجديد، وتجيير العالم لمراكز الهيمنة، وسلخ الانسان عن مواطنيته وانتمائه لإتباعه

بمرجعية عالمية لا تحمل له سوى الضياع، والمشروع الاخطبوطي للعولمة الامريكية، نزعة العولمة الثقافية الامريكية للفتح والسيطرة (معتوق، ١٩٩٨). والعمل على تعميم نمط حضاري على العالم اجمع، وافراغ الهويات وربط الناس باللاوطن (الجابري، ١٩٩٨). والتسيب القيمي، وخطر الايدز القيمي الوطني من خلال زحف نظام العولمة القيمي (بلقزيز، ١٩٩٨)، وتسليع الثقافة الخ...

إلا ان هذا الشطط في الحرب على العولمة الثقافية بدأ يجد ما يوازنه، ويتساءل حول مصداقية. قائمة الأسماء هنا تتزايد (باقر النجار، هاني الحوراني. عبدالباسط عبدالمعطي، جلال امين، حازم الببلاوي، علي حرب وسواهم كثيرون) طارحة اراء اكثر نقدية وتمحيصا، ومطالبة بمواقف اكثر ايجابية ونشاطا وانفتاحا.

ويتلخص الموقف العام هنا في ان العولمة قد تكون حافزا للثقافة الوطنية كي تجدد ذاتها من خلال مواجهة التحدي. كما قد تكون فرصة لاعادة اكتشاف الهوية الوطنية والقومية وصولا إلي تحفيز الطاقات وتعبئة الارادات والامكانات. وقد نكون بصدد نظام قديم ينهار وآخر جديد لم يتشكل بعد، مما يدفع إلى هذه المواقف التشنجية. كما ان ثقافة العولمة لم تقض في الواقع على الثقافات التقليدية، بل ان هذه اخذت تستوعبها وتتعايش معها (باقر النجار، ١٩٩٨)، وهو ما يدعو إلى مواقف تتجاوز كلاً من الحماس والريبية في آن معا. ثم انه ليس من المصلحة التعامل مع الثقافة الوطنية وكأنها كيان ضمني مهدد بالتهديم. فثقافة جامدة لا تستطيع التواصل والتفاعل، ولا توفر زادا للانفتاح والاثراء المتبادل لا خير فيها ولا لزوم لها، بل انها تشكل خطرا على اصحابها (الببلاوي، ١٩٩٨). بدلاً من التصلب الدفاعي غير المجدي يتعين طرح السؤال حول ماذا اعددنا وماذا قدمنا (النجار، ١٩٩٨)؟ السؤال هو كيف نطور انفسنا وثقافتنا كي نتفاعل مع الشراكة العالمية، كيف نطلق قوانا الحية، ونعيد النظر في آليات اشتغالنا الفكرية على قضايانا الثقافية (علي حرب، ١٩٩٨) وصولا إلى الاسهام النشط في الثقافة العالمية. باعتباره الجواب الوحيد الممكن (تركي الحمد، ١٩٩٨). الملف الثقافي في عصر العولمة يقع في صلب مهام التنشئة المستقبلية.

٤- اعتبارات منهجية في التعامل مع العولمة:

تتطلب العولمة في مكوناتها وقضاياها مقاربات منهجية متلائمة مع خصائصها، فهي ظاهرة معقدة تتفاعل تمكوناتها وتتبادل التأثير والتعزيز. معها يصبح الكون واحدا من حيث علاقة كل شيء بكل شيء آخر. وليس ادل على ذلك من الازمة المالية العالمية الرهنة التي تسير تبعا لمبدأ «تأثير الدمينو» حيث المأزق في مكان ينعكس في تداعيات متتابعة ومعقدة في آليات فعلها في كل مكان، سائرا في اتجاه التفاقم او اللجم. ومن هنا بروز الدعوة في مقابل عولمة الازمة إلى عولمة النظم الرقابية.

تفرض العولمة بالتالي على هذا المستوى تجاوز النظرات الاحادية في المقاربة وتجاوز النماذج الخطية في البحث والمعالجة. فنحن مع العولمة في خضم نظم التعقيد وعلم التعقيد الذي طالما تم توسله في التعامل مع الظواهر المناخية، والاحوال الايكولوجية للكوكب الذي نعيش عليه. وهو ما يفرض مباشرة تجاوز الممارسات

العلمية المعزولة لمختلف العلوم الانسانية. فالظواهر التي نحن بصددها هي محصلة لتفاعل الاقتصادي مع التقني والمعلوماتي والسياسي والاعلامي والبيئي والاجتماعي والنفسي. ولذلك فلابد في بحث قضايا العولمة انطلاقا من تكامل العلوم الانسانية في مقاربة موحدة، وبدراسات بينية شمولية. فطالما ان القضايا ليست وحيدة الجانب، كذلك يجب ان يكون منهج المقاربة واستراتيجيات التعامل.

ويزداد الامر تعقيدا مع الطابع المتفاوت في طبيعته ومقداره ما بين الجوانب الصاعدة في تقدمها (الابعاد التقنية) والجوانب الاحتمالية القابلة لاشكال من التحول والتعديل والتكييف.

ويندرج ذلك كله فيما يطلق عليه تقرير نادي روما (١٩٩٢) تسمية الاشكاليات والحلوليات. فالظواهر ليست مشكلات بسيطة بل هي اشكاليات تتضمن مشكلات مركبة متفاعلة ومتحولة. وكذلك الحلول يتعين ان تكون مركبة بدورها من حيث العمل بشكل متأن ومتساوق ومتكامل من خلال استراتيجيات. تدخل متعددة ومتكاملة في فعلها وتأثيرها.

يقودنا هذا المنظور إلى بحث ضرورة تجاوز المواقف الاحادية من العولمة سواء منها تلك المفرطة في حماسها، او المغالية في تشكيكها. فكلا الموقفين عاجز عن الفعل المؤثر حيث الانجراف والتهميش. غير المتبصر في العولمة مدعاة للكثير من المخاطرة، كما ان الرفض يحمل التهديد بالعزل والتهميش. فمادامت العولمة حمالة اوجة، يتعين في مقاربتنا لقضاياها الالتزام بالرؤى المتمايزة التي ترى مختلف تلوينات ودرجات الايجاب والسلب، والمع والضد، والفرص والاخطار، كما العمومية والخصوصية. فليس صحيحا البتة ان العولمة كاسحة ساحقة ماحقة للكيانات الوطنية سياسيا وثقافيا وحتى اقتصاديا. هناك مواضع تأثير متفاوتة. وهناك ردود فعل متباينة، ودرجات من التأثر والمقاومة والتكيف والاستيعاب، والتلاؤم والتعديل. الافراط في الرؤى الاحادية (اسود/ابيض) لا يشكل معينا لنا في الفهم وتدبر وسائل التعامل.

ولابد على هذا الصعيد من اخذ تفاعل العولمة مع الخصوصيات الاقليمية والوطنية. فليس هناك حالة واحدة وحيدة لتجسد العولمة وفعلها. كما انه من الخطأ المنهجي الكلام على انتقال بسيط وكلي من حال إلى حال (من الخصوصية الثقافية مثلا إلى ثقافة العولمة). حتى الحديث عن مراحل انتقالية قد لا يكون دقيقا بما يكفي، من مثل القول بحالات بينية مابين الخصوصية والعولمة. فليس هناك في حياة المجتمعات تحول بسيط من حالة إلى اخرى، ولو مرت بمراحل انتقالية. الاقرب إلى الواقع هو منظور النظام المتفاوت في انفتاحه او انغلاقة والذي يمر بعملية دائمة من إعادة التشكل، يستعيد به توازنا مفقودا بفعل تدخل عوامل خارجية مؤثرة او ديناميات داخلية فاعلة. وقد يكون هذا التشكل في اتجاه النماء فيتعزز النظام وتزداد حيويته، او في اتجاه التصلب والانكفاء، وفقدان الدينامية الحيوية، او حتى في اتجاه التراجع والتقهقر.

يقتضي هذا المنظور التعامل مع العولمة بذهن مفتوح دينامي جدلي ومقاربة نشطة، وصولا إلى قراءتها قراءة فعالة تتيح اتخاذ مواقف مبنية على دراسة وتحليل وفهم وتشخيص (علي حرب، ١٩٩٨). فكما انه لا يجوز التسليم الاعمى للعولمة، كذلك فانه ليس من المصلحة رفضها انطلاقا من الأطر الذهنية المسبقة والمغلقة على كل مرونة جدلية. علينا ان نغير علاقتنا بافكارنا كي نغير علاقتنا بواقعنا وصولا إلى الموقف الفاعل القادر وحده على صنع المكانة، واخذ الفرص. فكما يقول حرب (نفس المصدر، ١٩٩٨) «لاالعولمة حدث يتوقف اثره على كيفية التفاعل معه». تلك هي احدى أهم التحديات التي تطرح على التنشئة المستقبلية.

ثالثا: التنشئة المستقبلية والعولمة:

التنشئة هي تلك العملية الكلية التي يمر بها الكيان البيولوجي للفرد كي يدخل في المجتمع وثقافته، ويصبح عضوا كامل الوظائف والادوار. انها عملية تشكيل Shaping لخصائصه وامكاناته وطاقاته بحيث يتاح له الاندماج العضوي والوظيفي في المجتمع الذي ينتمي اليه، وهي بذلك تستوعب التعليم والتدريب وتتجاوزهما وصولا إلى تمثل نظرة إلي الذات والكون وافق مشترك يوفر مقومات العضوية الاجتماعية بمعناها الواسع، والتأهيل للتبادلات الدينامية مع المحيط الحيوي والاجتماعي بمايضمن القيام بالوظائف والادوار.

التنشئة عملية دينامية بالتالي تتخذ طابع الديمومة والصيرورة. فليس هناك تنشئة نهائية ومستقرة الا في المجتمعات الصغيرة المعزولة الغارقة في النمطية والتقليد. وهي من هذا المنظور عملية مركبة تمثل محصلة عوامل الثبات والتحول في السياق الاجتماعي الذي تتم فيه.

التنشئة عملية ميسورة ومحددة الملامح والمقومات والإجراءات في المجتمعات التقليدية، تتولاها مجموعة من المؤسسات والوكالات المحددة الادوار والوظائف، اما في عصر انفجار الانفتاح الذي يعرف اقصى حالاته الراهنة في العولمة فان التنشئة دخلت في عملية متزايدة التشعب والتعقيد، حيث يتعاظم دور القوي والمؤثرات غير المقننة (من مثل الاعلام الفضائي وانفجار كثافة التفاعلات الاجتماعية على اختلافها، واخصها خليجيا العمالة الوافدة وما تحمله من مؤثرات ثقافية، وما تقوم به من ادوار متزايدة في مقدارها). ولقد اصبح تأثير القوى غير المقننة يشكل ملفات ساخنة راهنا ليس فقط خليجيا بل عالميا كذلك (١).

حتى اكثر المجتمعات رسوخا اخذت تتوجس من ذوبان الهوية والانتماء وافلات زمام السيطرة والتوجه في عمليات التنشئة. من هنا تبدو صعوبة المهمة، التي تتضاعف بسبب التحولات التي تمر بها العولمة بدورها سواء في ابعادها التقنية الحتمية، ام في مقوماتها الاحتمالية.

الا انه لابد من خطوة سريعة إلى الوراء وصولا إلى تحديد المحاور الهيكلية للتنشئة التي يتعين التركيز عليها، كي يمكن الاحتفاظ بمقدار من وضوح الرؤية يتيح ادارة عملية التنشئة ضمن حدود معقولة من التوجيه الذي يحفظ الكيان والفرص. تتلخص التنشئة على هذا المستوى في محورين متكاملين هما الهوية والانتماء من جانب، والاعداد للادوار المستقبلية من جانب آخر. وكل مايتبقى من قضايا يمكن ان يندرج بصيغة او اخرى ضمن احدهما. وانطلاقا من النظر فيهما يمكن استخلاص التوجهات والاهداف والعمليات للتعامل مع العولمة. ذلك ان هناك في اي تنشئة هامشا من الخصوصية والذاتية الذي تم خارج عملية التشكيل الاساسية بالضرورة، والا أصبح الناس في اي جماعة انسانية نسخاً طبق الاصل ينتفي معها التفرد الضروري للتنوع.

---

(١) يتحدث علماء النفس الاجتماعي الاميركان في هذا الصدد عن تحول المجتمع الأميركي من دور «الإناء الصاهر Melting pot» للتنوعات الثقافية الوافدة عليه إلى حالة «وعاء السلطة SALAD BOWL» التي تعني الخليط المتنوع والمتواجد معا من الثقافات.

الا ان الاعتبارات المنهجية التي وردت بصدد العولمة في هذه الدراسة تطرح تحديا وتتطلب خيارات اساسية على صعيد التنشئة وتوجهاتها. كانت المسألة لتكون سهلة لو ان المطلوب القيام بعملية تشكيل تكيف مع العولمة في بعديها التقني والايديولوجي (مشروع التنميط الكوني). كل ما يتعين عمله عندها هو اعداد الانسان العالمي المنخرط في اقتصاد السوق التنافسي والمتمثل لقيمه ونظرته إلى الوجود. ولكن حيث ان العولمة ليست حتمية كلها كما رأينا، فلابد من تنويع الخيارات. وحيث ان العولمة كما انتشرت، او قامت محاولة لفرضها، خلال العقد الاخير تتضمن اخطارا كبرى اضافة إلى فرصها، فلابد اذا من تو جهات تذهب في اتجاه الجهود التغييرية لمشروع التنميط وفلتان اقتصاد السوق. بكلمة اخرى لابد من موازنة توجهات العولمة على هذا المستوى بخيارات التنمية البشرية المستدامة التي اخذت تطرح بشكل متزايد كمخرج وعلاج لمأزق اقتصاد السوق. والواقع ان هذه التنمية المستدامة ليست تصحيحية فقط، بل هي خيار مستقبلي اساسي (على صعيد البيئة، والفرص، والامن الاجتماعي) لبناء نوعية حياة قابلة للاستمرار، ولمصلحة الانسان باعتباره هدف كل تنمية، وليس مجرد اداة لها. التنشئة المستقبلية في عصر العولمة مدعوة اذا إلى خيارات تتجاوز الانسياق التسليمي لها، في نفس الوقت الذي تستفيد فيه من ايجابياتها وتعاظم فرصها.

كذلك فان العولمة كما يتم تمثلها. ويعاد انتاجها على الصعد الوطنية - الثقافية هي عولمات (كما اشرنا سابقا)، مما يحتم النظر مليا في الثوابت الحضارية العربية الاسلامية وتفعيلها للقيام بدورها الناشط في العولمة والتنمية البشرية المستدامة من ناحية، وتكييف الابعاد الاحتمالية المتحولة من العولمة كي تثري من هذه الثوابت الفاعلة، مما يشكل أسهامنا العالمي الاصيل. تبدو مهمة التنشئة في عصر العولمة، هينة لاول وهلة. الا ان الانخراط في الموضوع سرعان ما يظهر مدى تعقدها واشكالياتها، نظرا لتعقد الموضوع ذاته وانفتاحه على مختلف الاحتمالات. الا انه بالامكان القيام بمحاولة تقدم ملامح ورؤى قابلة للتمحيص والتعديل والاثراء. ذلك ما تطمح اليه هذه الدراسة نتحدث تباعا عن الادوار المستقبلية، وعن الهوية والانتماء. تتمثل شروط القيام بالادوار المستقبلية في بناء القدرة والتمكين. اما شروط الهوية والانتماء فتتمثل في بناء الحصانة الثقافية الوطنية.

١ - الأدوار المستقبلية : العمل وعالمه :

تقتضي متطلبات عالم العمل، كما سبق ان عرضنا لملامحها، الخروج من وضعية الحماية والاتكالية وتلقي الخطوط من الخدمات التي كانت توفرها دولة الرعاية. عالم العمل في عصر العولمة هو اساسا عالم الاقوياء على كل الصعد النفسية والذهنية والمعرفية والمهنية. التنافس المفتوح وتحولات اسواق العمل وفرصه ومتطلباته لن تترك مجالا لضعف او اتكالية او رداءة. الفرص المتاحة ستكون لمن يمتلكون الاقتدار على الانجاز المميز

والمرونة التكيفية، ويبذلون الجهد المطلوب لاعادة التأهيل المستمر، ويتحملون الضغوط المتزايدة. هذه وحدها تشكل جواز المرور إلى احتلال المناصب وأخذ النصيب من الفرص. اننا نكاد نكون بصدد حالة من الانتقائية الطبيعية في اشد صورها. ولابد من وقفة سريعة عند هذه العناصر.

١ ـ ١* الاقتدار المعرفي:

يدخل الاقتدار المعرفي في مجال الحتميات التي لا عودة عنها نظرا لارتباطه بالمكونات التقنية ذات النمو المتسارع. انه سيكون مفتاح الولوج إلى المستقبل. تقنيات المعلومات الذكية بحاجة إلى اناس متزايدي القدرة المعرفية وصولا إلى القدرة الابداعية التي وحدها تستطيع السيطرة على هذه التقنيات وتوجيهها. ومادامت المعرفة تراكمية انفجارية، كذلك فان الاقتدار المعرفي لابد ان يكون بالضرورة متنامياً على الدوام، وصولا إلى التمكن والسيطرة العلمية. فلقد ولى زمان المعارف الناجزة، او المعرفة التي تقف عند حدود الامتحان والشهادة بما هما جواز المرور إلى الوظيفة التي توفر الضمانات المستقبلية المستقرة. مع حرب المعايير يتصعد التنافس المعرفي، والتجاوز المعرفي وصولا إلى التميز الذي وحده يستطيع الصمود في سوق العمل. والاقتدار كما التميز يعني فيما يعنيه الانتقال من مرحلة تشغيل التقنية واستهلاكها، إلى مرحلة استيعاب منطقها وبناها وصولا إلى الاسهام في انتاجها وتطويرها. وهو ما يقتضي تنمية المهارات العقلية العليا مطبقة على اساليب العمل وآلياته. قديما كان يقال ان الانسان هو ما يفعله، اما في عصر حرب معايير الجودة فلقد اصبح الانسان يعرف بتميز بما ينجزه.

١ ـ ٢* ثقافة الإنجاز:

يندرج مشروع بناء الاقتدار المعرفي ضمن اطار اوسع منه يشكل الاساس القاعدي للتنشئة على صعيد العمل والعمالة: انه بناء ثقافة الانجاز التي هي على النقيض تماما من ثقافة الاستهلاك التي تتصاعد الحملة عليها (تقرير التنمية البشرية، ١٩٩٨). انها تجعل من الاداء المهني المتميز المرجع الاساسي في تعريف الهوية الشخصية، باعتبارها هوية مهنية منتجة في المقام الاول، وليست حسبا او نسبا. كما تجعل من الانجاز معيار القيمة الذاتية والمجتمعية على حد سواء. فالتميز في الاداء هو صانع القيمة، ومحدد المكانة، بل ورافعها إلى مراتبها العليا. انها قوة الجدارة POWER OF MERIT التي تصنع من حيث تعريفها ذاته، ولا تعطى هبة، او تنال حظا او حظوة.

لقد بذلت المجتمعات المتقدمة جهودا كبيرة لتحويل معيار القيمة من المكانة والحظوة، إلى التمهين والتميز

في الانجاز. حتى اصبح الشرف المهني هو المرجع في تقدير انسان تلك المجتمعات لقيمته وحكمه على سلوكه. وحين يقال عن عمل ما «انه حقا انجاز مهني متميز يمثل ذلك اعلى مراتب تحقيق الذات. تلك هي احدى التحولات الثقافية الكبرى التي انجزتها المجتمعات المتقدمة في عمليات التنشئة وهو ما جعل نهضتها ممكنة وساعدها على احتلال مواقع ريادية. لقد اصبحت ثقافة الانجاز في تلك المجتمعات تشكل «النظرة إلى العالم» WORLDVIEW التي تحدد التوجه والمعيار في التنشئة كما في التعليم والتدريب. حين يشب الطفل في تلك المجتمعات لا يرى لذاته من مفهوم سوى مفهوم الانسان المنجز. وحين يتطلع إلى مكانة، لا يرى سبيلا اليها سوى جدارة الاداء.

لم تقم نهضة في امة، عبر مختلف مراحل التاريخ، الا وكانت ثقافة الانجاز هي اطارها المرجعي ماديا وعلميا وتقنيا، او فكريا وروحيا. المستقبل في متطلباته المتزايدة من الاقتدار المعرفي يكرس بشكل لا رجعة فيه ثقافة الانجاز المتميز، طالما ان المعرفة تحصل، والمهارة تبنى: فلا هما يوهبان، او يمنحان، ولا هما ينزلان حظا من السماء. ذلك هو المسار الحرج في عصر العولمة والتنمية المستدامة (سواء بسواء) والذي يحكم كل ما عداه من مسارات، مشكلا المعبر الوحيد للشراكة العالمية. من هنا فان آفاق المستقبل تضغط بشكل غير مسبوق لادراج بناء ثقافة الانجاز في اولويات برنامج التنشئة المستقبلية. وكم هو جميل ان هذه الحالة بالذات تعيد صلتنا بحضارتنا العربية الاسلامية اكثر من اي امر آخر. فليس هناك من دين يحض على العمل واتقانه، جاعلا منه المعيار في الموازنة بين الناس ورافعا اياه إلى مصاف الجهاد الاكبر بقدر ما تحفل به تعاليم الدين الاسلامي الحنيف. وليس هناك من حضارة قامت على الانجاز المنفتح انسانيا بقدر هذه الحضارة العربية الاسلامية. ثقافة الانجاز بقدر ما هي شرط مستقبلي حاكم تعيد صلتنا بجوهر اصالتنا بشكل غير مسبوق.

١-٣* الحصانة النفسية :

تشكل الحصانة النفسية ومتانة الشخصية الركن الثالث المكمل لمتطلبات ولوج سوق العمل. وهنا يطرح برنامج الصحة النفسية بكامل ابعاده العلاجية والوقائية والنمائية على برنامج التنشئة المستقبلية. ان تحولات سوق العمل التي تمت الاشارة اليها اعلاه ستمثل ضغوطا متزايدة على العاملين وعلى مستويات عدة في آن معا: هناك التنافس على الجودة، والتحول في المهام، والجري وراء متابعة المستجدات، وانعدام الضمانات الوظيفية والمداخيل المستقرة، وكذلك انحسار برمجة الحياة اليومية ما بين فترات عمل، وفترات راحة وواجبات اسرية. ثم هناك تزايد العزلة الانسانية والتفاعل وجها لوجه مع تزايد دخول تقنية المعلومات إلى العمل، وما تحمله من «فراغ وجودي» (MCGUIRE. 1998). كل هذه المتغيرات تمثل ضغوطا غير مسبوقة على حياة العاملين، وهو ما يتطلب تعبئة نفسية عالية وتهيؤا مستمرا، ويفرض حالات متفاوتة من الاجهاد والاستنزاف النفسي. ويتطلب بالتالي درجة عالية من المناعة النفسية، والمرونة والقدرة على التكيف، وايجاد الحلول للمشكلات المتجددة، والتعامل مع المواقف الطارئة.

ان سياقات العمل في تسارع انفتاح الاسواق وعولمتها لن يوفر الامن والامان والتوازن للعناصر البشرية التي لا تتمتع بقدر عال من المناعة النفسية، تلك التي تحتفظ بتوازنها في اطر الحياة التقليدية التي توفر مستوى مريحا من الضمان والامان. هذه العناصر قد تعجز عن البقاء في ساحة المنافسة، ليس بالضرورة بسبب قصور في قدراتها المهنية والمعرفية بل نتيجة لتوازنها النفسي الذي لا يتمتع بالصلابة الكافية. لا تقوم العولمة وسوق عملها على القوة والنخبوية في مجال الاقتدار المعرفي فقط، بل كذلك على القوة والنخبوية في مجال متانة التكوين النفسي. على ان الامر لا يقتصر على هذا البعد المتمثل في الضغوطات التي تحتاج إلى قدرة على التكيف والتعامل والصمود، بل يتجاوزه إلى المتطلبات الايجابية الفاعلة والمبادرة والريادية. النجاح المهني في عصر العولمة يتطلب القدرة على التوظيف الكامل للطاقات الذهنية والمعرفية. كما يتطلب القدرة على الانفتاح والتفاعل الايجابي على عوالم ثقافية متنوعة لدرجة التباين، والقدرة على المواءمة بينها. وهو يتطلب درجة من المبادرة والقدرة على تجاوز الروتين والمألوف في اساليب الممارسة والتعامل وصولا إلى الرؤى التجديدية والريادية. ويضاف إلى ذلك كله حالة من الانسجام في الرؤية والتوجه والتصرف تتيح الدرجة المطلوبة من الفاعلية والحزم في اتخاذ القرار او مواجهة المواقف. ويتبعها ضرورة مستوى عال من الاستقلالية والاعتماد على الامكانات الذاتية. كل هذه المتطلبات الضرورية للتعامل الفعال مع حياة العمل من ناحية والقدرة على ادارة الذات في الحياة العامة من ناحية ثانية تشكل مقومات الدرجات المتقدمة من الصحة النفسية النمائية. حيث لا يكفي توفر قدرة مقبولة على مقاومة الضغوطات، بل لابد من قدرة عالية على صناعة المكانة الذاتية. من هنا تأتي الأهمية الحيوية مستقبليا لبرامج الصحة النفسية العلاجية والوقائية والنمائية في عمليات التنشئة. وهي برامج تبدأ مع الحمل وسنوات الحياة الاولى. حيث اثبتت الدراسات العديدة مؤخرا مدى أهمية هذه الفترة العمرية في وضع اسس المناعة الشخصية والوفاق مع الذات والثقة بالنفس، ونمو الطاقات وصولا إلى حالة الانفتاح الايجابي على الدنيا والناس. وتستمر بعدها خلال سنوات الدراسة والعمل وإن بأساليب مختلفة تبعا لخصائص كل مرحلة حياتية.

لا يكفي للتعامل الايجابي مع متطلبات العولمة المتزايدة في الدرجة والانتشار التركيز على الاقتدار المعرفي او المهني وحدهما. بل اصبحنا بازاء مشروع الانسان المتكامل القدرة.

١ـ ٤ * منهجيات التفكير التحليلي التركيبي:

يكمل المقومات السابقة بناء منهجيات التفكير التحليلي التركيبي القادر على استيعاب التعقيد والتفاعلية في ظواهر العولمة وقضاياها. تتجاوز هذه الظواهر والقضايا المقاربات المألوفة ذات النزعة الاحادية – التجزيئية. فمنهج العلاقات الخطية بين متغيرين معزولين عن سياقهما الدينامي، وصولا إلى استخلاص مقدار الترابط بينهما، لم يعد قادرا على استيعاب التعقيد المتنامي الذي يقترب من نظرية الفوضى، والحامل لكل احتمالات التحول والمفاجآت.

سوق العمل في توجهاته وتقلباته هو الاكثر تأثرا بهذه الحالة المركبة، طالما انه مرتبط مباشرة بأسواق المال وتقلباتها. من هنا يتعين على المرء فعلا ان «يفكر عالميا، ويتصرف محليا» وهو ما يعني مباشرة توسيع اطار المقاربة في التعامل مع النظم المعقدة. ويتطلب هذا التوسيع تنامي المعالجات التركيبية على صعيد البحث والتفكير واتخاذ القرار. وهو ما يدخلنا مباشرة في ضرورة تجاوز القطاعية المعرفية التي فرضتها العلوم الانسانية على ذاتها املا في الوصول إلى النتائج النقية. التفكير البيني - التركيبي الذي يشمل تدخل كل العلوم الانسانية وتكامل منظوراتها هو الوحيد القادر على التعامل مع قضايا العولمة على صعيد العمالة، كما على بقية الصعد. فهذه العمالة ذاتها لم تعد قضية قائمة بذاتها بل هي في مدخلاتها، كما في مخرجاتها نتاج نظام معقد وعالي الانفتاح على مختلف المتغيرات والمؤثرات.

تنمية التفكير التحليلي - التركيبي اصبح بالتالي من ضرورات التأهيل لدخول سوق العمل. ومن هنا بدأت تبرز اختصاصات جديدة تتكاثر باضطراد على صعيد منهجيات البحث من مثل مهنة «الاستراتيجيين الماليين» الذين يتخصصون في التعامل بالاسواق المالية. الا ان منهجيات التفكير لا تقتصر على هذا البعد الضروري للتأهيل لدخول العولمة والتعامل الفعال معها بل هي اصبحت اكثر ضرورة على صعيد التحليل النقدي لدرء اخطار الانجراف غير المتبصر في تيار اقتصاد السوق اللاهث وراء الربح الآني، والمتجاهل للآثار السلبية الخطيرة التي تنتج عن الممارسات المغامرة، المقامرة، قصيرة النظر وعديمة المسئولية. يتطلب ضمان الحقوق والفرص المستقبلية اعلى درجات الروية والتفكر والتبصر وصولا إلى الرؤى التي تتجاوز الغرق في تيار الممارسات الآنية. ويعني هذا ضرورة التزود بالقدرة على اعمال التفكير النقدي، واستيعاب كامل ابعاد القضايا وصولا إلى ترشيد قرارات التصرف والتسيير.

لقد دخلت سياسة جني الارباح بأسرع فرصة، وبدون الالتفات الجدي إلى آثارها المدمرة في المأزق الفعلي الذي تعاني منه السوق المالية العالمية حاليا. وهو ما انعكس مباشرة على سوق العمل على شكل موجات من البطالة بدأت تهدد جديا الامن الاجتماعي، وصولا إلى تهديد استمرارية الاعمال والارباح ذاتهما.

لقد اصبحنا بأمس الحاجة إلى التفكير النقدي الذي يستوعب الابعاد غير الظاهرة من الامور، ويقف من ظواهر العولمة في المال والمعلومات، كما في الثقافة والاعلام مواقف متبصرة تستكشف دروب التحرك بما يضمن استمرارية الفرص، ويجنب الوقوع في الاخطار غير المحسوبة التي تهدد مصالح الوطن والاجيال الطالعة. وهكذا تتطلب القدرة على البقاء الفاعل في العولمة القدرة على رؤية الوجوه الاخرى، والقدرة على الوقوف ضد التيار، او على الاقل العمل على تعديل مساراته. فليس المهم ان نصل سريعا، بل الأهم ان نستمر في الحفاظ على القدرة على التحكم بالمسار، مما يمكننا من الوصول بعيدا. ذلك هدف آخر اساسي على جدول اعمال مشروع التنشئة المستقبلية.

٢- العولمة والهوية والانتماء:

٢-١* القضايا والتوجهات:

الهوية والانتماء هما في اساس تكوين الشخصية، بل هما يشكلان نواتها، ونقطة الارتكاز في مرجعيتها. لابد لكل انسان او كيان اجتماعي مهما صغر حجمه او كبر من اطار مرجعي يوجه سلوكياته وخياراته، ويتيح تحديد مواقفه من مختلف الاوضاع والقضايا، بل اكثر من ذلك يشكل نظرته إلى الذات والكون. وهنا يدخل البعد الثقافي في هذه المرجعية.

ولا تفرض الهوية، او يشكل الانتماء من خلال مشروع التنشئة من الخارج. بل هما حاجة حيوية لبناء وحدة الكيان الوجودي، يندفع فيهما الطفل منذ بداية حياته حيث يشكلان معا احد ابرز محاور مشروعه الذاتي لبناء كيانه. فهو باحث عن هذا الانتماء وقائم بعملية بناء الهوية بشكل نشط ودؤوب. بدءا من تمثله لاسمه وجنسه وانتمائه إلى والدين وأسرة، وامتدادا إلى محيطه الاجتماعي القريب ثم المتزايد في اتساعه مع تقدمه على دروب النمو وانتهاء بالانتماء إلى الانسانية. من خلال ذلك كله يعرف ذاته ويتحدد توجهه في القيام بمختلف ادواره المستقبلية. من هنا تنبع أهمية هذه العملية الحاسمة في مشروع التنشئة.

ومع العولمة يطرح السؤال حول نوعية الانتماء وتوجهات الهوية بحدة خاصة، على عكس ما هو عليه الحال في المجتمعات التقليدية النمطية. العولمة تطرح اعادة نظر كلية بالمرجعيات والتوجهات سواء بسواء، نظرا لتداخل المحلي والوطني بالاقليمي والعالمي والكوكبي، من ناحية، وبسبب من سرعة التحولات التي تحملها العولمة في انماط الحياة والتفاعلات والانشطة، مما يدخل حركية كبيرة على الوجود وصيرورته. فمن العسير ان تبقى الامور مع العولمة وتأثيرها المتزايد، كما كانت عليه قبلها، من استقرار على صعيد الهوية والانتماء والثقافة. هنا تطرح اذاً العديد من الاسئلة التي يشكل الجواب عنها عناصر مشروع التنشئة على صعيد الهوية والانتماء. ما هي الخيارات الممكنة التي تضمن افضل الفرص للاجيال الطالعة؟ هل هي الانفتاح الكلي الذي يحمل خطر التبدد والضياع؟ ام هي في التصلب والانغلاق الذي يحمل خطر التهميش؟ ام هي تكمن في خيار تغيير المنظور الذي يتجاوز هذه الثنائية الضيقة والخطرة؟ لا شك ان هذا الخيار هو الذي يحمل النصيب الاوفر من الفاعلية والمشاركة النشطة التي تضمن صناعة افضل الفرص المستقبلية لأجيالنا الطالعة. تلك هي فرضيتنا على الاقل التي يتعين بيان جدواها. ان الاستمرار في صراع التيارات المتصلبة وأحادية النظرة ما بين اصالة وتجديد، وانكفاء وانفتاح، لا يعدو كونه وقوعا في نظرة ميكانيكية قطعية تجاه الواقع. اننا نطرح بالمقابل منظور النظام الحي المفتوح على بيئته الايكولوجية والذي ينمو من خلال عملية دينامية مزدوجة الاتجاه: انه يتغذى من بيئته ويتواءم معها في نفس الوقت الذي يمارس عليها فعله التغييري كي تتكيف مع احتياجاته الحيوية. اما الانغلاق (النظام المقفل) الذي يحد من التبادل الحيوي فهو مهلك له. وكذلك فان الانفتاح الكامل بدون متانة داخلية

تحفظ له مقومات كيانه لن يؤدي إلاّ إلى تبدده وهلاكه في النظام الايكولوجي الاوسع منه. ينمو النظام الحيوي اذاً بمقدار قوته الداخلية من ناحية، وحيوية تفاعله وانفتاحه على امكانات محيطه من ناحية ثانية.

والواقع ان النظريات التقليدية في التغيير الاجتماعي تقع في الاحادية الميكانيكية حين تتحدث عن مراحل عبور ما بين تقليد وحداثة. وكأن هناك أسواراً ذات بوابات نعبرها من داخل مدينة قديمة إلى الفضاء الخارجي. ليس هناك في الواقع نقاط فصل وانقطاع بل نظام حي منفتح في حال تشييد دائم من خلال التلاؤم والتكيف المستمرين. وتتوقف النتيجة على مدى قوة النظام الداخلي ودرجة انفتاحه ونوعية تفاعله. فهو قد ينشط وينمو، او ينغلق ويذوي، او يفقد تماسكه الداخلي فيفرط في انفتاحه ويتلاشى.

تمثل العولمة في مظاهرها الثقافية نموذجا على ذلك، فرغم الثورة على الهيمنة الامريكية ومشروع التنميط الكوني، ليس هناك عولمة واحدة على ارض الواقع، بل عولمات. هناك عولمة على الطريقة الامريكية، واخرى على الطريقة الآسيوية (حتى الامركة الآسيوية هي غير الامركة في القارة الامريكية)، وثالثة على الطريقة الاوروبية، وغيرها على الطريقة العربية الخليجية مثلا. اننا لسنا بصدد عولمة قائمة بذاتها تستبدل حالا بحال، بل بصدد نظام حي ينخرط في خصوصية متجددة، وتكاد تكون فريدة من خلال اعادة تشكيل دائم لبنيته: مقوماته السابقة يعاد تشكيلها بفعل المدد الخارجي بمقدار ما يعاد تشكيل هذا المدد بفعل المقومات الداخلية.

هنا تطرح اذاً مسألة نوعية النظام وخصائصه فيما يتجاوز قطيعة الاصيل والدخيل. وتستطيع التنشئة ان تقوم بوظائفها بشكل اكثر فاعلية على صعيد الهوية والانتماء اذا تعاملت مع مهامها هذه من منظور النظام المفتوح الذي نطرحه هنا.

٢ـ ٢* الإنفتاح والشراكة العالمية :

اصبح الانفتاح العالمي والانتماء إلى المجموعة البشرية على سطح الكوكب من مقتضيات التعامل مع المستقبل ومتطلباته، بدءا من اسواق العمل والمال وانتهاء بعالمية القنوات الفضائية. مشروع التنشئة يتعين ان ينمي هذا الانتماء الانساني كما توصي به تقارير اليونسكو. ويتعين على الاجيال الطالعة ان تتهيأ للتعامل مع التنوع الثقافي والتواصل بين – الثقافي. لقد دخلت الانسانية طور الشراكة العالمية المستقبلية في المسار والمصير. ولابد لأي طامح لاخذ مكانه من الدخول في هذه الشراكة. كم هي فرصة كبيرة لاثراء وجودنا وتعظيم حظوظنا ان تصبح ساحة انشطتنا ممتدة على مدى العالم كله؟

من هنا بدأت ترتفع الدعوات إلى بناء «الذكاء الجماعي» (حجازي، ١٩٩٨). وتتيح تقنية الاعلام والمعلومات هذا التوجه، حيث اصبح بالامكان التواصل والتفاعل والتعاضد والتساند المتبادل من خلال شبكات المعلومات. كما اصبح ممكنا خلق تيار متنام من الضغط من اجل العدالة والحصول على الحقوق الوطنية المشروعة. «الذكاء الجماعي» هو الشراكة العالمية في التعامل مع القضايا. وهو مرشح للتنامي تماما كما تنامت حركات

الحفاظ على البيئة. وتقود حركة «الذكاء الجماعي» معركة القيم حيث تشير التقارير الدولية (الكسندر كنج برتراند شنيدر، ١٩٩٢. تقرير الاونيسكو للتربية للقرن ٢١، ١٩٩٢) إلى ان مسألة الاخلاقيات والقيم تشكل القضية التي ستدور حولها معركة المستقبل، فضلا عن كونها تمثل احد الحلول الاساسية لمشكلات البشرية. وتركز هذه التقارير على غرس اخلاقيات التنمية البشرية، وردم الهوة بين الشمال والجنوب، والتصدي للتلوث والتضليل الاعلامي، وصولا إلى اخلاقيات التضامن البشري، والتفكير الشمولي الكلي في مقابل الانانيات الفردية، وتنمية المسئولية الجماعية على مستوى الوعي والفعل. ويتوجها جميعا تَعَلُّم ان نكون معا بدلا من تعلّم ان نملك ونستهلك بأي ثمن.

ويتضمن «الذكاء الجماعي» قيام حركة تضامنية عالمية للتصدي للتلوث الاعلامي بكل سلبياته مما تحفل به القنوات التجارية الفضائية التي تروج لتسطيح الوعي وتتوسل الاثارة، وتدعو إلى الانخراط في الملذات الآنية من خلال فيض الاعلانات وبيع الاحلام وصناعة الموافقة. و يضاف اليه قيام حركة لمقاومة فيض العنف الذي اصبح مبتذلاً لكثرة شحن اخبار الشاشة فيه، والدعوة إلى مقاومة التلاعب بالعقول التي يمارسها الاعلام المرئي والتي تهدف إلى ادارة الادراك وتشكيل التفكير وقولبة السلوك وتنميط الاذواق لدى الاجيال الطالعة.

ويتعين على برامج التنشئة على هذا المستوى التأسيس لعملية محو الامية الاعلامية، بعد ان اصبحت الصورة هي طريقة الكتابة الجديدة (فيليب كايو، ١٩٩٣). يجب تعلم قراءة الصورة، كما سبق تعلم قراءة النص المكتوب. ولقد اصبح مهماً ارساء اسس اخلاقيات الصورة (خصوصا مع تزايد امكانات التلاعب التقني فيها من خلال الواقع المخلق). وتذهب الدعوة على هذا الصعيد إلى حد المطالبة بميثاق عالمي جديد يحمي المشاهد من التلاعب، على غرار مواثيق حقوق الانسان.

تربية الانتماء والهوية العالمية تدخل اذاً في اساسيات مشروع التنشئة المستقبلية في عصر العولمة. الا ان هذه التربية لها شروطها ومتطالباتها السابقة التي تتمثل في تنمية الحصانة الوطنية.

٢-٣* حصانة الهوية الوطنية:

لا يمكن للانفتاح ان يحمل الاثراء للنظام، الا بمقدار مناعته وحيويته الداخلية. من هنا تصبح حصانة الهوية الشرط الضامن لديمومة النمو وارتقائه. وعليه فلابد من اعطاء بناء الهوية والانتماء المتينين اولوية ملحة في مشروع التنشئة المستقبلية. ويتم ذلك من خلال تفعيل المقومات التاريخية والجغرافية والثقافية. كيما تجعل الاجيال الطالعة فاعلة في تكيفها مع العولمة، وإدارة الاعتماد المتبادل بأفضل الشروط الممكنة. ولابد من التركيز على تعزيز مقومات المصير والانتماء المشترك والهوية العربية الاسلامية بشكل مخطط اكثر من اي وقت مضى. فالروابط المشتركة اللغوية والدينية والثقافية والاجتماعية تعطي قوة الدفع، إلاّ انها لا تكفي بدون تفعيل مقصود. بل هي قد تصبح مجرد انتماء شكلي لا يصون من خطر الذوبان في النظام العالمي.

وتشكل الهوية الثقافية القاعدة الاساسية التي ترتكز عليها الهوية الوطنية، وتقوم بوظيفة الدرع الحامي والحصن الدفاعي الاخير حين يتهدد النظام من الخارج.

وهنا لابد من برامج وطنية وقومية مشتركة لاعطاء زخم جديد لهذه الثقافة، والكف عن التعامل معها وكأنها من النفائس التي لا تمس، والتي يكتفى بتمجيدها والاعتزاز بها.

يتعين ان تحفل الساحة الثقافية ومن خلال جميع الوسائط (التي يأتي الاعلام المرئي على رأسها) بمدد كاف من البطولات التاريخية والقيم التراثية ذات القدرة المستقبلية، والايام الوطنية والاعياد والمناسبات. كما لابد من جهد مقصود وواع على المستوى الوطني والقومي للعمل على إبراز الجماليات العربية الاسلامية في الشكل واللون والخط والزخرف، وطرز المعمار والموسيقى، وتنمية قدرة الاجيال الطالعة على تذوقها، وصولا إلى تمثلها وجعلها من مرجعيات الرؤية الثقافية للذات والكون. ولابد من التمييز ما بين قوى التجدد والنماء وقوى القصور في هذه المقومات الثقافية، وصولا إلى تعزيز الاولى وعلاج الثانية. مما يمكن من العودة من جديد إلى الاسهام النشط في الانتاج الحضاري العالمي. المشروع الثقافي العربي الاسلامي يقتضي «تحرر الوعي من العوامل التي تجعله يرفض الوقائع الموضوعية لصالح التأكيد الوهمي على العناصر الايجابية وحدها. فالاختيار يستلزم اعادة نظر في النقائص والمعوقات وقبول معركة التصدي لها من اجل انقاذ الهوية وتجديدها» (غليون، ١٩٩٣). لابد اذاً من عملية تكامل ما بين العناصر الثابتة التي تعزز، والعناصر المتحولة التي تجدد في بناء الهوية والانتماء.

ويتعين في هذا المقام، الشغل العلمي النشط على اللغة العربية باعتبارها الوعاء للحضارة العربية الاسلامية، وذلك في اتجاهين: التجديد كي تسترد قدرتها على التعبير عن الانجازات العلمية المتعاظمة وتحولاتها وصولا إلى اعادة انتاجها، وتكثيف عمليات امتلاك الاجيال الطالعة للغة عربية سليمة البنيان والبيان وذات مستوى متقدم في القدرة التعبيرية عن العمليات العقلية العليا. ذلك ان اللغة تحكم الفكر وتوجه الرؤية والنظرة إلى الذات والوجود، وبقدر استقامتها وارتقاء مستواها التعبيري يكون ارتقاء الفكر. وهو ما يشكل قضية حاسمة، بل حرجة في التعامل مع العولمة وتحدياتها. لابد للغة العربية ان تصل إلى مستوى القدرة على الانتشار في قواعد المعلومات ومجاراة هيمنة لغة الـ E (اللغة الامريكية) التي اصبحت تشكل احد ملفات العولمة الساخنة. بالطبع من الحيوي تمكين الاجيال الطالعة من امتلاك الـ E باعتبارها اداة الولوج إلى ثورة المعلومات والتواصل راهنا. هنا ايضا تصبح لغة الـ E وسيلة اثراء للانفتاح، بمقدار ما يكون عليه مستوى الارتقاء الذهني للغة العربية وسلامة بيانها.

واذا كانت اللغة العربية تشكل وعاء الثقافة بما هي نواة الهوية العربية الاسلامية، كذلك لابد من تعزيز الانتماء الوطني وتحصينه من خلال الانتماء القومي العربي والاسلامي الذي يشكل ضمانة الحياة والحصانة له، في عصر التكتلات العملاقة. ذلك ان البديل هو خطر مزدوج الاتجاه: الارتباط بالعولمة التي يمكن ان تبتلع الكيانات الوطنية الصغيرة، والنكوص إلى انتماءات مغلقة ضيقة تتمثل بمختلف ألوان العصبيات (الدينية،

المذهبية، العرقية الخ..). ولقد بدأت تتصاعد اخطار هذا النكوص مع تزايد انحسار الانتماءات القومية والحضارية. ففي نفس الوقت الذي تسود فيه العولمة تتزايد على الساحة العالمية حروب الهويات والعصبيات، وتستشري بسبب تصدع الانتماءات القومية الكبرى، وتفكك التكتلات التي تعطي مدى قابلا للحياة للكيانات الوطنية وللهوية والانتماء سواء بسواء.

لقد كشفت العولمة كل اوجه القصور وانعدام المناعة في الكيانات الوطنية والقومية والثقافية. وقد يكون في ذلك فرصة للتعامل مع هذا التحدي والنهوض إلى الفعل لاطلاق الطاقات الحية في هذه الكيانات، وصولا إلى بناء نظام يتمتع بالقوة والدينامية الكافيتين للانفتاح المعافى من هنا تتجلى خطورة المهام الملقاة على التنشئة المستقبلية على هذا المستوى.

رابعاً: خاتمة
ما بين العولمة والتنمية البشرية المستدامة:

نختتم بما بدأنا به في التنشئة المستقبلية لجهة رفع شعار ٢٠٢٠، الذي يتضمن منظورا بعيد المدى. ونشير مرة اخرى إلى أن العولمة ليست وضعا قارا محسوما وثابتا، بل هي من حيث التعريف عملية ذات صيرورة مفتوحة (حيث تبنى لغويا على وزن فوعلة الذي يتضمن الشغل على وضع غير ناجز وصولا إلى تشكيله). وباعتبارها صيرورة فإن ابعادها التقنية أميل إلى التقدم الصاعد نحو مزيد من القوة والسيطرة العلمية والانفتاح الكوني. اما ابعادها الانسانية على اختلافها فهي احتمالية معرضة للتقدم والتراجع والتحول، وقابلة بالتالي لاعادة التكييف. وهذا ما بدأت الاصوات تتكاثر وترتفع بشأنه، خصوصا مسألة الثقافة واسواق المال وضرورة ضبطهما وترشيدهما بما يخدم مصالح البشرية على المدى المستقبلي. من هنا بدأت التنمية البشرية المستدامة تعود لتطل برأسها من جديد كخيار ثالث ما بين دولة الرعاية ومقوماتها، وبين فلتان اسواق المال واخطارها. ومادمنا بصدد بناء المستقبل في التنشئة فلابد من الوقوف عند التنمية البشرية المستدامة التي يجعل منها تعريفها ذاته (الاستدامة) عملية ذات توجه مستقبلي، بدلا من سياسات الربح الآني بأسرع وقت بدون الالتفات إلى التكاليف البشرية والمجتمعية والبيئية. كذلك يضمن تعريفها ذاته (التنمية البشرية) تغييرا في المنظور من النمو الاقتصادي وتكديس الارباح في يد القلة، مع تعاظم مآسي الكثرة وتسخيرها لأهداف الربح المحض، إلى العودة إلى وضع الانسان ذاته في قلب عملية التنمية باعتباره اداتها وغايتها في آن معا.

لن نخوض في مقومات التنمية البشرية المستدامة وعملياتها في هذه العجالة (١). نكتفي بالقول بأن هذه

١- نحيل إلى تقرير التنمية البشرية لدولة البحرين، اصدار برنامج الامم المتحدة الانمائي، ١٩٩٨ بعنوان «انجازات وتحديات التنمية البشرية في البحرين» حيث تعرض الاسس والقضايا والانجازات بالتفصيل.

والصحية والثقافية والمواطنية الذي يشكل لب التنمية البشرية المستدامة، فيما يتجاوز تنوع مؤشراتها وتعددها.

التنمية تتلاقى وتتكامل مع متطلبات التعامل مع العولمة، نظرا لتلاقي مفهوم «التمكين» مع مفهوم القوة والاقتدار. كما انهما يتلاقيان على صعيد ثقافة الانجاز والمشاركة الجماعية وتحمل مسئولية المصير. ويتلخص ذلك كله في منظور «الارتقاء بنوعية الحياة» على الصعد الاقتصادية، والانتاجية والمعرفية والصحية والثقافية والمواطنية الذي يشكل لبّ التنمية البشرية المستدامة فيما يتجاوز تنوع مؤشراتها وتعددها.

خيار التنمية البشرية المستدامة كمشروع للتنشئة المستقبلية يمكن من علاج مآزق العولمة في نفس الوقت الذي يعظم ايجابياتها. وهو ما يطرح منظورا اصيلا يتجاوز الاحاديات التي تميز بعض جوانبها وردود الفعل عليها. جوهر مستلزمات هذا الخيار يتمثل في نقلة نوعية تقوم على المشاركة الوطنية النشطة للإعداد لتحمل مسئولية المصير الذاتي والجماعي، والاعتماد على الذات: «فهل ثمة بديل للعالم العربي غير هذا؟ الجواب هو بالنفي كما يبدو. اننا امام خيار لاخيار فيه، موقف يرقى إلى الدفاع عن الوجود..» (البستاني، ١٩٩٨) في عالم لا مكان فيه لغير الاقوياء صانعي التميز، وبناة الذكاء الجماعي.

د. مصطفى حجازي

المراجع:

١- الببلاوي، حازم (١٩٩٨): حوار ام صراع الحضارات، أبحاث مؤتمر العولمة وقضايا الهوية الثقافية، ١٢ - ١٦ ابريل ١٩٩٨، القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة.

٢- البستاني، باسل (١٩٩٨): تعقيب على بحث انماط الانفاق العام والاستهلاك في الاقتصاديات العربية، الندوة الاقليمية حول التنمية البشرية والاعلام في البلاد العربية، المنامة البحرين، اكتوبر ١٩٩٨، وزارة الاعلام في دولة البحرين، وبرنامج الامم المتحدة الانمائي.

٣- الجابري، محمد عابد (١٩٩٨): العولمة والهوية الثقافية: عشر اطروحات، اعمال ندوة العرب والعولمة، ديسمبر ٩٧، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

٤- الحمد، تركي (١٩٩٨): هوية بلا هوية: نحن والعولمة، ابحاث مؤتمر العولمة والهوية الثقافية، ١٢ - ١٦ ابريل ١٩٩٨، القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة.

٥- الحوراني، هاني (١٩٩٨): تأثير العولمة على قطاع العمل، اعمال الندوة الثقافية الاولى، ديسمبر ١٩٩٨، وزارة العمل والشئون الاجتماعية.

٦- آل خليفة، عبدالرحمن (١٩٩٨): تأثير العولمة على قطاع العمل، اعمال الندوة الثقافية الاولى، ديسمبر ١٩٩٨، وزارة العمل والشئون الاجتماعية.

٧- الشريف، حسن (١٩٩٨): تعقيب على ورقة ثورة المعلومات: الجوانب التقانية، اعمال ندوة العرب والعولمة، ديسمبر ٩٧، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

٨- النجار، باقر سلمان (١٩٩٨): العولمة والثقافة: قراءة في افكار عامة، ابحاث مؤتمر العولمة والهوية الثقافية، ١٢ - ١٦ ابريل ١٩٩٨ القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة.

٩- النجار، باقر سلمان (غير محدد): العولمة ومخاوف العرب، وثيقة غير منشورة.

١٠- النقري، معن (١٩٩٨): الكوكبة او العولمة: خطوات منهجية، جريدة السفير، العدد ٨٠٥٩، يوليو، ١٩٩٨، بيروت.

١١- أمين، جلال (١٩٩٨): العولمة والهوية الثقافية والمجتمع التكنولوجي، ابحاث مؤتمر العولمة والهوية الثقافية، ١٢ - ١٦ ابريل ١٩٩٨، القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة.

١٢- بشارة، عزمي (١٩٩٨): اسرائيل والعولمة: بعض جوانب جدلية العولمة اسرائيليا، اعمال ندوة العرب والعولمة، ديسمبر ٩٧، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية،

١٣- بلقزيز، عبدالاله (١٩٩٨): عولمة الثقافة ام ثقافة العولمة، اعمال ندوة العرب والعولمة ديسمبر ١٩٩٧، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.

١٤- تقرير التنمية البشرية (١٩٩٨): انجازات وتحديات التنمية البشرية في دولة البحرين، المنامة، برنامج

الامم المتحدة الانمائي في البحرين.
١٥- تقرير الاونيسكو التربية للقرن ٢١: (١٩٩٢): وثيقة غير منشورة الاونيسكو.
١٦- توفلر، الفن (١٩٩١): تحول السلطة، الجزء الثاني، ترجمة حافظ الجمالي واسعد صقر، دمشق، اتحاد الكتاب العرب.
١٧- جناحي، عبدالله (١٩٩٨): النظام الاقتصادي العالمي والقوى العاملة، مجلة العروبة، العدد ١١، فبراير ١٨، المنامة، نادي العروبة.
١٨- حجازي، مصطفى (١٩٩٧): رعاية الطفولة من اجل القرن الحادي والعشرين، سلسلة الدراسات الاجتماعية والعمالية ٣٤، المنامة، المكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل والشئون الاجتماعية بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية.
١٩- حجازي، مصطفى (١٩٩٤): التنشئة الاجتماعية بين تأثير وسائل الاعلام الحديثة ودور الاسرة، سلسلة الدراسات الاجتماعية والعمالية ٢٥، المنامة، المكتب التنفيذي لمجلس وزراء العمل والشئون الاجتماعية بدول مجلس التعاون لدول الخليج العربية.
٢٠- حجازي، مصطفى (١٩٩٨): حصار الثقافة، بيروت، المركز الثقافي العربي.
٢١- حرب، علي (١٩٩٨): صدمة العولمة في خطاب النخبة، بيروت، جريدة السفير ٦ - ٦ - ٩٨.
٢٢- زحلان، انطوان، (١٩٩٨): العولمة والتطور التقاني، اعمال ندوة العرب والعولمة، ديسمبر ٩٧، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
٢٣- سالم، بول (١٩٩٨): الولايات المتحدة والعولمة: معالم الهيمنة في مطلع القرن الحادي والعشرين، اعمال ندوة العرب والعولمة، ديسمبر ٩٧، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
٢٤- طرابيشي، جورج (١٩٩٨): العولمة توحد وتقسم، وتعلي وتخفض، ولكنها تمضي قدما، عرض كتاب بيار بوليه الحياة، عدد ١٢٩٥٥، اغسطس ١٩٩٨.
٢٥- عبدالدايم، عبدالله (١٩٩٧): دور المدرسة المتغير مع دخول القرن الحادي والعشرين، ندوة التحصيل الطلابي بين الواقع والاحتياجات المستقبلية، ٢٥ - ٢٦ مايو ١٩٩٧، المنامة، كلية التربية، جامعة البحرين.
٢٦- عبدالمعطي، عبدالباسط (١٩٩٨): المثقف العربي والتفاعل الايجابي مع العولمة، مؤتمر العولمة والهوية الثقافية ١٢ - ١٦ ابريل ٩٨، القاهرة، المجلس الاعلى للثقافة.
٢٧- عبدالنبي، عزت (١٩٩٨): العولمة الاقتصادية: آثارها وطرق التعامل معها، اعمال الندوة الثقافية الاولى، ديسمبر ٩٨، المنامة، وزارة العمل والشئون الاجتماعية.
٢٨- علي، نبيل (١٩٩٨): ثورة المعلومات: الجوانب التقانية، اعمال ندوة العرب والعولمة، ديسمبر ٩٧، بيروت مركز دراسات الوحدة العربية.
٢٩- عنان، كوفي (١٩٩٨): الامم المتحدة مطالبة بتصحيح الآثار السلبية للعولمة على الدول الفقيرة، التقرير

السنوي للأمين العام، سبتمبر ٩٨، جريدة الأيام العدد (.....) المنامة.
٣٠- غليون، برهان (١٩٩٣): المحنة العربية: الدولة ضد الامة، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
٣١- كنج، الكسندر، برتراند (١٩٩٢) الثورة العالمية الاولى (من اجل مجتمع عالمي جديد)، تقرير نادي روما، بيروت، مركز دراسات الوحدة العربية.
٣٢- معتوق، فريدريك (١٩٩٨): العولمة والفرانكوفونية، جريدة الحياة العدد ١٢٨٧٠، مايو ١٩٩٨.
٣٣ MCGuire, Patric A. (1998) : Trends in The American work Life, APA MONITOR July, 1998.
٣٤ Queau Philippe (1993): Le Virtuel Vertus et Vetige, Paris, Champ Vallon. INA.

الحراك الثقافي بين دول الخليج ودول المغـــرب العـــربي

د. ابراهيم عبدالله غلوم *

ملخص البحث

توظف هذه الدراسة مصطلح الحراك الثقافي فوق ارضية شاملة من عمليات التفاعل الثقافي والتداخل بين الثقافات ومجمل المصاحبات الثقافية لحركات الهجرة والرحلة الجماعية بين دول الخليج والجزيرة العربية ودول المغرب العربي. وتبحث نموذج الرحلة مع أربع تحولات رئيسية فى سياق بحثها مسألة التفاعل الثقافي بين دول الخليج ودول المغرب وهى:

١- رحلة الفتح الاسلامي.

٢- الرحلات الجماعية (عصر الهجرات الكبرى ونموذجها الرحلة الهلالية).

٣- الرحلات العلمية (المرحلة الوسيطة).

٤- الرحلة المعاكسة فى العصر الحديث (مرحلة الاستعمار).

ويكشف سياق البحث فى هذه النماذج المتحولة عن جذور العامل الثقافي فى تكوّن الدول العربية الحديثة. وعن حركيته وحيويته الدائمة كما يبرهن عن سقوط نظرية المراكز والاطراف التى كثيراً ما حكّمت فى تقييم العلاقات الثقافية بين الدول العربية، ويؤكد استقرار النموذج الثقافي المشترك فى تكوين نموذجين من الاطراف وهما: دول الخليج ودول المغرب العربي رغم شتات الدول العربية ورغم التسليم بالانقسام الى مشرق ومغرب.

لكن هذا الاستقرار يستند ماضياً على آليات تلغى الحدود وتنتمي الى مكان (جيوثقافي) واحد بينما يستند راهنا على آليات مقترنه بالحدود السياسية للدول العربية.. وهى آليات معرضة للمزيد من الشتات والانقسام ما لم تضع الاعتبار الاول للعامل الثقافي المشترك بين الدول العربية.

* استاذ مشارك النقد الحديث، جامعة البحرين

Culture Mobility Between Gulf States and their Brethren Arab Countries Arab West

Dr. Ebraheem Abdullah Gholoom

Abstract

This research illustrate the term of culture mobility based on a comprehensive ground that connected to the integration and interaction of culture and the links between the cultures of those living in the Arab Gulf States and those in the Arab Peninsula and West Arab Countries and the perspective tide of exodus, it also deals with culture interaction between Arab Gulf States and Arab West Countries and they are as follows:

1- Conquest of Islam;
2- Exodus, immigration era and the Al - Hilali Trek;
3- Scientific explorations (mid stage),
4- The opposite Trek in modern time (colonization phase).

The research focus on the roots of cultural trends in modern Arab Countries and the culture motivation and the fall of centre partisan in evaluating culture relations among Arab Countries and it also ascertain the stability of joint culture in forming two modes or parties they are: Arab Gulf States and Arab West Countries despite the displacement of Arab Countries, divisions from east to west.

Such stability is based during the past on the removal or the eradication of boundaries and based on geo-cultural unity but currently based on mechanism of political boundaries which constitute future divisions among Arab Countries which are enjoying collective cultural cohesion.

جدل العامل الثقافي / السياسي:

هناك مرحلة تاريخية طويلة ربما امتد تحركها في المجتمع العربي من العصر العباسي وحتى نهاية القرن التاسع عشر تفاعلت خلالها أحداث ومتغيرات سياسية اجتماعية وطبيعية ، وتبلورت معها تشكيلات الحراك الثقافي (الهجرات الكبرى والفتوح والتحولات السكانية) في القرنين الأخيرين الذين ارتبط بهما ظهور كيان الدولة الحديثة للأقطار العربية . ونحن نعرف أن التقسيم الإقليمي الراهن للدول العربية قد أورث حدوداً سياسية ومؤسسات سياسية مركزية متمفصلة ، أسبغت عليها التشريعات الدولية صفة الاستقلال عبر اعتراف الأمم المتحدة بحق ظهور هذه الكيانات في المجموعة الدولية في نهاية مطاف صراعاتها المريرة مع مرحلة الاستعمار . وكلنا يعرف أن ما نرثه من التقسيمات والاستقلالات الوطنية انما هو تركة تؤسسها عوامل الصراع المحلية (وهي عوامل ثقافية) وعوامل الصراع مع المستعمر (وهي عوامل يختلط فيها الثقافي بالسياسي وتقترن بدخول الإنجليز والفرنسيين والأسبان ، والإيطاليين والبرتغال ...) .

ومن يرجع إلى التاريخ الحديث للدول العربية وخاصة في الخليج ودول المغرب العربي سيجد تشابهاً كبيراً في السيناريو الذي أخرج الصيغة السياسية والجغرافية الأخيرة لكل دولة .. بدايات مضطربة من الوحدة إلى الانفصال ، تداخلت معها الهجرات والتكوينات السكانية والقبلية .. تعقبها صراعات محلية على النفوذ .. وتدخُّل من القوى الأجنبية الباحثة عن تخوم جديدة لملكتها .. ثم اقتسام هذه التخوم في ضوء ترتيبات وموازنات يعقبها الانتهاء إلى صيغ التحالف والمعاهدات التي أُبرمت بين تلك القوى الأجنبية والقوى المحلية المسيطرة .. بعضها قبائل ، وبعضها بقايا دويلات متمفصلة .. هذا السيناريو لا يختلف كثيراً في تفاصيله بين ما جرى في الخليج والجزيرة العربية وما جرى في المغرب العربي .. الاختلاف يقتصر على ما تقتضيه طبيعة أطراف التحالف والصراع .. إنها مجرد تفاصيل إنثروبولوجيه في المحصلة الأخيرة .

وقد جاء كيان الدولة الحديثة في البلاد العربية ليحقق مطلبين متقابلين تقابلاً جدلياً :

الأول : مطلب التبعية وترتيبات الصراع الدولي .

الثاني : مطلب العامل الثقافي أو النمو الثقافي للبيئات المحلية .

وقد فرض المطلب الأول ضغوطه وتطبيقاته بلا حدود ، وكان الأساس الذي يعمل بآليات منعزلة إلى حد كبير عن شروط العوامل الثقافية في المطلب الثاني . ومن هنا كانت ظروف التناقض بين العملين (المطلبين) تهيىء المناخ لظهور حركات التحرر الوطني التي عمَّت البلاد العربية منذ بدايات القرن الماضي وحتى العقود الأخيرة من هذا القرن . ورغم ما تكبدته هذه الحركات من ضحايا (مليون ونصف مليون شهيد في الجزائر) إلا أن انتصاراتها الأخيرة ، وانتزاعها حق الاستقلال قد فرض توازناً بعد سلسلة طويلة من حلقات الصراع غير المتكافئ .. فوسط هيمنة الاستعمار والتخلّف لم يكن النموّ الثقافي للمجتمعات المحلية ممكنا .. كما لم يكن من الممكن استثمار البعد الثقافي لتوحيد هذه المجتمعات وسط العصبيات القبلية والعرقية والمذهبية .. ولذا كان مطلب النمو الثقافي الذي صاغت الحركات الوطنية برامجه وشروطه يعيد صياغة الواقع ، ويرتب أوضاع السياسة والجغرافيا والثقافة ضمن عمليات الحراك الثقافي الموازية .

وما من شك في أن ضغوط المطلب الأول وشروطه قد فرضت على الثاني حدوداً في التشكّل ، بمعنى أنها ساهمت بقوة في تحجيم آلية اشتغال المطلب الخاص بالنموّ الثقافي . ومن هنا نلاحظ بأن الحركات الوطنية الإصلاحية من شرقي الجزيرة العربية إلى المغرب العربي إنما عنيت باستثمار القاعدة المحلية المحركة للثقافة (الولاء للمكان ، العصبيات القبلية والعرقية ، الدين المكتسب في ذات المكان ، الثروة المكتسبة لذات المكان) وربما كان الولاء للخلافة أو الحكومة المركزية .. أو الولاء لقاعدة الثقافة العربية العريضة الممتدة تاريخاً ومكانا أضعف العناصر المستثمرة في صياغة برامج العمل والنموّ في الحركات الإصلاحية . وفي اعتقادي أن فكرة القومية العربية جاءت متأخرة كثيراً في خطاب الإصلاح الوطني ، وجاءت أيضاً مستعصية على التحول إلى برامج عملية وظلت من اجل ذلك أفقاً للتجربة المحلية لا غير في الأربعينات والخمسينات من هذا القرن .

وما أريد أن أخلص إليه هو أن العمل وفق شروط العامل الثقافي المحلي طوال القرنين الماضيين غير مبرَّأ تماماً مما آلت إليه حدود الأقاليم الجديدة وكيانات الدولة الحديثة ، بل إنه غير مبرأ أيضاً من صنع الهوّة الكبيرة بين السياسة والثقافة في الخطاب العربي الحديث. وقد أجترئ على القول بأن حركات التحرر والإصلاح قد ساهمت في خلق مناخ العصبيات المحلية دون أن تخطط له بصورة مباشرة. ولعلها كانت مضطرة لذلك تكتيكياً. فالعمل بروح البيئات المتمترسة بعوامل الثقافة المحلية قادر بالفعل على تحشيد الدوافع وتأجيج النضال، واستعادة رقعة المكان الذي تنتمي إليه، خاصة إذا وضعنا في الاعتبار حواجز الصحراء والبيئات الرعوية، وتخلف المواصلات التي تحول دون اشتباك تلك الثقافات في إطار موحد. قد يقال بأن الوطنيين في المغرب العربي -مثلاً- كانوا يعملون باستراتيجيات مشتركة في الخارج عبر مجلات ومؤتمرات ولقاءات تعقد في فرنسا وغيرها. وكذلك الأمر بالنسبة للوطنيين في دول الخليج الذين يلتقون خارج بلادهم لذات الغرض.. لكن هذا في رأينا لم يكن يعدو وسائل ضغط، وإعلام، ودعاية لا صلة لها بتنفيذ برامج الاستقلال للدولة الحديثة، وفي إطار أوسع من إطار الولاء للثقافات المحلية.

لقد صنعت السياسة والصراعات الدولية في القرنين الماضيين حدوداً جغرافية ملتهبة بين الدول العربية وسط اثنولوجيا لا تقبل مثل هذه الحدود. ولن يزيح حدود الجغرافيا السياسية أو يلغي العمل بروحها على الأقل إلا العودة إلى مناخ زالثقافة العربيةس بهويتها المتفاعلة مع المكان الذي رحلت إليه عبر الفتوح والهجرات الكبيرة. أو مع الثقافات المحلية التي اندمجت معها، واختلطت بها في ظل العوامل الرئيسية للثقافة: اللغة (العربية) والدين (الإسلام) والأديان التوحيدية الأخرى، والتقاليد والعادات الخ.. وحين نأتي اليوم لبحث أشكال التفاعل في العلاقات العربية العربية سنجد أنفسنا وسط زخم من العصبيات المحلية والثقافات المغلقة. زخم لا بد أن نعترف بشروطه وآثاره المباشرة في إنتاج مجتمعاتنا المعاصرة.. فهو زخم السياسة وما فوق السياسة من استراتيجيات ترتبط بها.. وقد نرى أن زخم العصبيات السياسية والمحلية لا يؤسس لهويتنا الثقافية القومية نجاحات عملية، رغم وجود جامعة الدول العربية، ومنظماتها، ورغم ظهور مؤسسات تسعى إلى تحويل (قيم التعاون، والعمل المشترك) إلى برامج عملية (مجلس التعاون)، وذلك لأن هذه المنظمات وغيرها لم تستطع بعد تحويل العامل الثقافي إلى آليات تعمل مباشرة في صنع القرار السياسي، ولذا لاحظ كثيرون بأنها محكومة واقعاً ومستقبلاً بمسار العلاقات العربية وخضّمها المضطرب.

لكن مع ذلك فإن العصبيات المحلية التي تتكون منها الدول العربية، تمتلك خصوصيات منفتحة على إمكانيات لا حدود لها في تشغيل آليات الثقافة والمعرفة، وتوظيف عواملها في سدّ الثغرات الموروثة.. والمخاطر التي تستهدف الدراسة التنبه لها تكمن في عمل الحدود السياسية على عزل هذه الإمكانيات، وتهميشها، ونقل العصبيات السياسية إلى عصبيات ثقافية، وتقسيمات طبيعية بين الدول العربية، تؤسسها عوامل الثروة، والنفط. وتقسيمات استراتيجية يؤسسها تصنيف العلاقات الثقافية إلى علاقات بين المراكز (مصر، سوريا، العراق، لبنان) والأطراف (دول الخليج ودول المغرب العربي).

وبعيداً عن دعاوى مثل هذه التقسيمات، وحججها فإن الدراسة تحاول وضع مسار العلاقات الثقافية بين دول الخليج ودول المغرب العربي في سياق حركية اجتماعية شاملة لا يتعسفها أي تصنيف جاهز؛ ولكن تخضعها مجمل العمليات التي صنعتها ظروف السياسة والجغرافيا والطبيعة، وهي عمليات الحراك الثقافي بين منطقتين أُحتسبتا ضمن منظومة الأطراف غير المؤثرة وهما دول الخليج العربي ودول المغرب العربي.

البعد التاريخي للمثاقفة بين المشرق والمغرب:

يختزل مصطلح الثقافة أزمة الهوّة بين كيان الدولة الحديثة في بلادنا العربية وهويتها المتفاعلة مع العوامل الثقافية المشتركة رغم المسافات الفاصلة بين الأمكنة والأقاليم.. كما أنه يختزل انفراج هذه الأزمة عبر النظر في العوامل الثقافية المشتركة التي استعصت على الدخول في تكوين الدولة الحديثة، وظلت متقاطعة مع ما في مصطلح الثقافة من مفاهيم الاعتراف بالتباين والتنوع والوحدة والتعاون.

لتأكيد ذلك يمكن استبار أحد نماذج العلاقات الثقافية العربية العربية ليس من خلال إطارها السياسي الذي يشكل خطابها على المستوى الرسمي، والذي قد تتحكم فيه مفردات لغة السياسة، والمصالح السياسية الطارئة. وإنما من خلال محايثة العامل الثقافي المشترك. ونموذجنا في ذلك أبعاد التثاقف بين دول الخليج والجزيرة العربية ودول المغرب العربي.(١)

إن ما صنعته السياسة إنما يلبي شروط النمّو الثقافي المحلي المصغر في النموذج المقترح بينما ما صنعته حركة الثقافة العربية منذ امتزاجها بالإسلام إنما يلبي شروط النمو الثقافي القومي الشامل. ومن هنا لا نجد في الشروط الأولى أمثلة مباشرة تؤصِّل العلاقات الثقافية العربية كما يمكن أن نجدها في الشروط الثانية (شروط الثقافة) ، ولتفصيل ذلك يمكن التوقف مع ملاحظات حول اللغة ، والتاريخ والميثولوجيا وما يتداعى من خلالها من عوامل الثقافة المشتركة على أرض الواقع ومحك الحياة .. كما يمكن التوقف مع قالب الرحلة في الثقافة العربية بوصفه أسلوبا في المحايثة ومنهجاً في المثاقفة استطاع المثقفون والعلماء العرب من خلاله اختراق عوامل العزلة السياسية السائدة على امتداد مراحل متعددة منذ رحلة الفتوح ثم الرحلات الجماعية المهاجرة ثم رحلات الوطنيين في العصر الحديث .

اللغـة :

ليس هنا مجال التفصيل في دور اللغة ، فقد بحث هذا الموضوع في كتابات كثيرة رافقت موجة التنظير للمدّ القومي . لكن يمكن التأكيد على أن اللغة العربية هي أكثر أبعاد العلاقات بين الخليج والمغرب العربي تأثيراً .. إنها بمثابة الفضاء المفتوح الذي رسمت الثقافات المحلية عليه ملامحها وخصوصيتها وقد أفاد منها الساسة الذين قادوا تلك الثقافات إلى الاستقلال في كيان الدولة، كما أفادت منها الشعوب التي ظلت تكتشف أواصرها وتحايث أصولها وطاقتها الروحية والعلمية في العودة إلى اللغة العربية .

واللغة في حقيقة الأمر عنصر حيوي وأساسي في توحيد المناخ الثقافي ، وتسويق الأذواق الثقافية الواحدة ، وعدم تجانس مجتمع في إطار اللغة العربية الواحدة يمكن أن يكون عامل شتات وتفرقة . إن اللغة هي التي وحدت بين اللبنانيين وبين المصريين رغم انقسامهم على دينين مختلفين (الإسلام + المسيحية) . كما وحدت المغاربة رغم اختلاف جذورهم القومية والمكانية (العرب + البربر + العرب المتحولون من الأندلس) .

وقد لاحظ المؤرخون أن تفرّق العرب وانفلات ملكهم بعد الفتوح ، وسيطرة الاستبداد اقترن بتبديل اللسان العربي ، حتى أن ابن خلدون وصفهم في هذه المرحلة بالعرب المستعجمة ، واستحقوا عنده أن يوصفوا بذلك لأنهم تخلوا عن الإعراب . (٢) والحق أن التخلي عن الاعراب وظهور اللهجات العربية المختلفة ليس سبباً مباشراً في الشتات العربي كما قد يُتوهم ، وانما السبب المباشر هو العصبيات المحلية (قبلية وإقليمية) . فقد ترحل القبائل ، وتتكون الهجرات (كما حدث للعرب الذين دخلوا افريقية) وينقلون معهم اللغة ، لكنهم يراكمون

إنتاجهم الثقافي في إطار من العصبيات المغلقة . فالتاريخ يُروي بلسانهم فقط (السيرة الهلالية مثالاً) وكل عصبية أو كل طبقة تبدأ بدايتها وتنتهي بنهايتها (تكرار البدايات وتكرار النهايات والمصائر في الثقافة العربية) كما حدث ذلك في تاريخ العرب والبربر الذين اجتمعوا في مكان واحد . واللغة خلال ذلك منتج ثقافي يستمد خصوصيته من تفاعلات وتراكمات لا حصر لها تتم بين :

- الجماعة والجماعات الأخرى
- الجماعة والمكان
- الجماعة والطبيعة
- الجماعة والأحداث.

وطالما اقترنت الجماعات العربية المهاجرة بالصراع على النفوذ والسياسة فمن الطبيعي أن يتحول ذلك التفاعل إلى عصبيات لغوية ، إن بإمكاننا أن نرد التمايز بين لهجات أهل الخليج ودول المغرب إلى مجرد اختلافات ناشئة عن طبيعة التفاعل بين الثقافة والبحر والصحراء وثقافة الآخر (الإنجليزية ، الفارسية ، الهندية ، وغيرها) هذا في حالة دول الخليج ، وهي نفسها التفاعلات الحادثة مع دول المغرب مع اختلاف مصادر ثقافة الآخر (بربر، اسبانيا ، فرنسا ، ايطاليا ، وما جاورها) . محكّ الاختلاف إذن في التفاعل الثقافي مع الآخر ، وكلما انتهى هذا التفاعل بهيمنة الآخر على اللغة ازدادت غربة اللغة العربية في محيطها ، وأصبحت مؤشر شتات .

ويحتفظ تاريخ اللغة العربية بأمثلة غاية في الدقة على الدور الذي يلعبه السياق الثقافي لاستخدام اللغة ، فهناك حالات تكون فيها مجرد أبيات من الشعر عاملاً تطيش منه سهام وحروب وويلات ، وهناك حالات تكون فيها عكس ذلك، فتؤدي اللغة دور الدخول في الاعتراف والتواصل والاندماج.

(أوفد ابن الأحمر سلطان الأندلس محمد الخطيب سفيراً إلى السلطان أبي عنان سلطان تلمسان .. فتقدم الوفد الذي معه وفيه علماء وفقهاء واستأذن السلطان بأبيات ينشدها:

خليفة الله ساعد القدرُ
علاك ما لاح في الدجى قمرُ
ودافَعَت عنك كفُّ قدرته
ما ليس يستطيع دفعه البشر
وجهك في النائبات بدر دجى
لنا وفي المحل كفُّك المطر

والــنــاس طــراً بــأرض انــدلسٍ
لــولاك مــا أوطــنــوا ولا عــمــرو
وجــمــلــة الأمــر انــه وطــن
في غيرعــلــيــاك مــالــه وطــر
ومــن بــه مــذ وصــلْــتَ حــبــلــهُــمُ
مــا جــحــدوا نــعــمــة ولا كــفــروا
وقــد أهــمَّــتــهــم نــفــوســهــمُ
فــوجَّــهــوني إلــيــك وانــتــظــروا

فاهتز السلطان لهذه الأبيات وقال له قبل أن يجلس ، ما ترجع إليهم إلا بجميع طلباتهم ، ثم أثقل كاهلهم بإحسانه وردهم بجميع ما طلبوه . (٢)

اللغة العربية – اذن – حتى مع مستويات الفروق اللهجية إنما هي البعد الثقافي الأول في مسألة العلاقات العربية ، وخاصة بين دول الخليج ودول المغرب العربي ، التي اختطتها اللغة عبر رحلة الفتح المعروفة منذ العصر الأموي ، والرحلة الهلالية التي تلت ذلك . ولا نعتقد أن شتات اللهجات بين المنطقتين يحول دون قيام أي عملية من عمليات الحراك الثقافي ، بل العكس ، فذلك الشتات ليس إلا الصنيع المتسجم مع تذبذب تلك العمليات ، وتقطُّع الهجرات السكانية ، أو استمرارها أو اندحارها واحتكاكها بأمكنة وجماعات جديدة ؛ أخضعت اللهجة لسمات متغيرة لا تستطيع قواعد الاعراب التحكم في ضبطها اطلاقاً . ودوننا حركية متصلة لعدد من الهجرات بين أطراف الجزيرة العربية وأطراف المغرب العربي منها : (هجرة عرب الفتح إلى المغرب الغربي واحتكاكهم بالبربر ، وهجرة العرب إلى الأندلس ثم ارتدادهم وتحولهم إلى المغرب ، وهجرة الهلاليين إلى مصر وتونس وغيرها ، وهجرة بني سليم إلى شرقي الجزيرة العربية ثم إلى مصر وتونس وهجرة العتوب وقبائل أخرى كثيرة من نجد إلى شرقي الجزيرة العربية ، وهجرة القبائل العربية العديدة من تميم وبني خالد وبني حماد ومن الدواسر والهواجر وغيرهم إلى العراق وإلى فارس ثم تحوّلهم وارتدادهم إلى السواحل العربية (البصرة الكويت، المنطقة الشرقية، البحرين، قطر، الامارات العربية وحتى عمان).

التاريخ والميثولوجيا في الرحلة الهلالية :

لاشك أن أهم الروابط الثقافية بين الخليج ودول المغرب تأتي من حدث أمتزج فيه التاريخ بالميثولوجيا ، وبات من ثمَّ يشكل وعياً ينتج ثقافة لها أفقها التاريخي المثير للاعتزاز والدهشة .. هذا الحدث هو الرحلة الهلالية من نجد والجزيرة العربية إلى العراق مروراً بالشام ثم مصر وانتهاء بأفريقية (تونس) وبلاد المغرب العربي.

هذا حدث لا يمكن ان يكون كأي حدث عادي ، فهو يقترن بالفتح الإسلامي أولا .. ويقترن بدخول عرب الجزيرة العربية ثانياً .. ويرتهن بسيادة اللغة العربية والهوية العربية ثالثاً .. يقول ابن خلدون :

العرب لم يكن المغرب لهم في الأيام السابقة بوطن ، وانما انتقل إليه في أواسط المائة الخامسة أفاريق من بني هلال وسليم ، اختلطوا في الدول هناك فكانت أخبارهم من أخبارها .(٤)

إن منبع الهوية العربية والدينية لافريقية والمغرب العربي إنما هو عرب الجزيرة العربية ، وهذا أمر لا يحتاج إلى إثبات وبراهين ، فدوننا مراجع كثيرة منذ ابن خلدون وحتى العصر الحديث تتحدث عن دخول عرب الفتوح الإسلامية ، وهم من القحطانيين والأوس والخزرج وهذيل ، ومن تميم رهط بنى الأغلب ومن قريش رهط عقبة بن نافع الفهري ، مؤسس القيروان . ثم تلا هذا الدخول الرحلة الهلالية المشهورة التي أسست حضور الهوية العربية والثقافة العربية للمغرب العربي .(٥)

وما من شك أن الفتح العربي الإسلامي والرحلة الهلالية قد أحدثا تفاعلاً تاريخيا بين المشرق والمغرب ، فقد خضعا لحكومات مركزية موحدة ، ثم خضعا للتمزق والانفصال ثم العكس ، وهكذا دواليك ، ولم يكن ذلك يعني القطيعة النهائية بالمعنى التاريخي والمعرفي فقد ظلت رحلات المشارقة إلى المغرب ، والمغاربة إلى المشرق قائمة وفاعلة في بناء حضارة عربية وإسلامية للمحورين معا.

واللافت للنظر في العلاقات الثقافية بين الجزيرة العربية والمغرب العربي لا يكمن في المسائل التاريخية والثقافية القارة كالدين واللغة والهوية العربية ، وإنما يكمن فيما قبل ذلك . فالفتح العربي كان قائماً على الصدام والصراع مع الممالك القائمة آنذاك ، والرحلة الهلالية اجتازت أفريقية بعد أعوام مريرة من الصراع . وقد وصف المؤرخون (الرسميون غالباً) دخول الهلاليين بلغة لا تخلو من التشويه.. أغلبهم – ومنهم الطبري وابن خلدون – ينظرون إلى الهلاليين بوصفهم جماعات رعوية همجية أحدثت صدمة حضارية ساعة دخولهم أفريقيا منحدرين من صعيد مصر . بينما لا تصف السيرة الهلالية (وهي ملحمة بطولية شعبية) ذلك أبداً ، وإنما تُقرن الرحلة بالفطرة التي جبلت عليها الجماعات القبلية الباحثة عن سبل البقاء والحياة وسط عصف الطبيعية وأحداث المجاعات المقدرة عليها تقديراً.(٦) ولذا كثرت الرموز الخارقة للطبيعية في السيرة كالغول ، والذئاب، والهوام ونحوها .

لقد كان الصدام ساعة الفتح أو الرحلة أمراً طبيعياً ، لكن المدهش هو تحولات الاندماج الاجتماعي والثقافي بين العرب والبربر والعرب (الأندلسيون المهاجرون) هذه التحولات كشفت عن توافق اجتماعي لم يكن يتخلخل إلا بفعل السياسات المتناحرة والطارئة آنذاك .. إن زناته مثلاً جيل من البربر أو طبقة منهم كما يقرر ذلك ابن خلدون في كتابه العبر .. وهم أقوى موجات الدفاع والصدام مع الرحلة الهلالية ، كما أنهم أقوى موجات التفاعل أيضاً .. لقد احتفلت السيرة الهلالية بخليفة الزناتي أيّما احتفال ، ووصفت ولادته وبطولاته وصفاً اسطورياً خارقاً ، فهو من اب إنسيّ وأم جنية مثلاً .. والتزاوج بين الجن والأنس أحد المعتقدات الشائعة في تراث أهل الخليج ، وفي تراث المصريين الذين تنسب إليهم صياغة السيرة وإبداعها . ولم تتورَّع السيرة عن وصف الأفعال البطولية لخليفة الزناتي ، فقد عرضت لصور التنكيل بأبطالهم على يد الزناتي .. حزّ رؤوسهم وعلّقها على أسوار تونس ، وكاد ذلك يعيد الهلاليين أدراجهم لولا بطولة دياب ، ولولا اللجوء إلى الحيلة والمخادعة (سعدى ابنة الزناتي التي تحب مرعى ولا يحبها وكيف استخدمت حيلة..).

وذهبت السيرة إلى أبعد من ذلك ، فصوّرت حالات من الحب والزواج بين الأعداء ، ويذكر أحد المهتمين برواية السيرة الهلالية ، أن معظم الشعراء يقولون أن خليفة الزناتي كان عربياً ، وأن الحرب بين الهلاليين والزناتيين كانت حرباً بين عرب وعرب .. ويعتبر ذياب بن غانم خليفة الزناتي ابن عم له . بل إن السيرة الهلالية في تشاد والنيجر وافريقية هي سيرة لذياب نفسه .(٧)

وإذا رجعنا إلى أحد المراجع الأساسية الموثوقة ، والقريبة العهد وهو العبر لابن خلدون سنجد فيه ما يؤكد امراً آخر في سياق صورة الاندماج الثقافي بين العرب والزناته . يقول ابن خلدون أن الزناته : اعجبوا بالدخول في النسب العربي لصراحته ، وما فيه من المزيَّة بتعدد الأنبياء ولا سيما نسب مضر . وانهم من ولد إسماعيل بن إبراهيم بن نوح بن شيث بن آدم.

وأفرط نسابة البربر في الزعم بأنهم يعودون إلى أصول عربية فتارة هم يعودون إلى ملوك حمير وتارة إلى العماليق أو قيس عيلان.. وهذا يعني إعجابهم حقاً بالنسب العربي كما ذكر ابن خلدون ، لكنه أيضاً قد يؤكد وعي البربر بالسيرة البطولية لملوك اليمن ، والتي روتها الملاحم القديمة لفتوحاتهم وأنهم بلغوا أفريقيا ، وأن أفريقيا قد سميت كذلك نسبة إلى أفريقش بن صيفي من ملوك التبابعة ، وأنه هو الذي أطلق عليه اسم بربر.. هناك إذن ميثولوجيا قبل تاريخ الفتح تشير إلى وجود تفاعل ثقافي بعيد بين عرب الجزيرة وشعوب أفريقية.. وقد ساهمت هذه الميثولوجيا في تشكيل الثقافة الجديدة بعد الفتح الإسلامي بدون شك بل إنها ساهمت في انتماء السيرة الهلالية إلى المجتمع الأفريقي وكأنها سيرة بطولية للعرب والبربر في آن واحد.

وتنعكس هذه الصورة من الوعي في الخطاب الثقافي المغاربي على امتداد مراحله فهو فيما يبدو لي على الأقل لا يتورط في صراعات عنصرية ومذهبية أو عرقية . ولعل النموذج الأرقى في هذا السياق العلاّمة ابن خلدون.. إنه عربي حضرمي لكنه حين يتحدث عن البربر يتحدث عنهم بإعجاب لا يخلو من اعتزاز ، وحين يقف مع زناته لا يفضلها على غيرها من أجيال البربر وانما ينظر إلى أقوامهم جميعاً بما تقتضيه نواميس التطور

بين سائر طبقات الخليقة .. وقاده ذلك لأن يقف مع ' صفة البربر ' وقفه عالم مدقق لم يسبقه إليها أحد فهو يقول :

وكونهم من البربر بعموم النسب لا ينافى شعارهم من الغلب والعزة. فقد كان الكثير من شعوب البربر مثل ذلك وأعظم منه ، وأيضاً فقد تميزت الخليقة وتباينوا بغير واحد من الأوصاف، والكل بنو آدم من بعد .. وكذلك تميزت العرب وتباينت شعوبها والكل لسام ولإسماعيل بعده .(٨)

قالب الرحلة / آلة التفاعل ونموذج المثاقفة :

حين نتقدم قليلاً في التاريخ ، وبعد الفتح ، والرحلة الهلالية يثور سؤال : ماهي صيغة التثاقف ؟ وما آلياتها .. هنا يصعب على المرء أن يحدد عمليات الحراك الثقافي في الثقافات والبيئات العربية، وأن يترسم ملامحها الدقيقة ، فهي – احياناً – لا تدرك ، وانما تُلمس آثارها بصورة غير مباشرة في أفعال وعمليات إنتاجية طويلة الأمد . قد لا تبدو ذات علاقة مباشرة بعملية التفاعل . إن هناك الكثير من المصنفات العلمية الضخمة التي وضعها مغاربة جاءت نتيجة تفاعل مع ثقافة المشرق .. والعكس أيضاً، لكن دون أن يدرك أحدٌ كيف تمت عمليات التفاعل أو التداخل أو المثاقفة والمناصصة .

ويمكن لنا أن نرد تلك العمليات إلى تجذر حياة الرحلة في الثقافة العربية وفي طبيعة التداخل الثقافي بين الجزيرة العربية والمغرب العربي . فالرحلة حركة في المكان والزمان ، ومعاينة مباشرة لما ينتجه المكان والإنسان في آن واحد ، ومغامرة مجهولة للوقائع وللطبيعة وللأشياء ، ولم تتعرض الجزيرة العربية لهذا النمط من التثاقف والتداخل والاكتشاف إلا في حدودها الداخلية (حركة القبائل ورحلاتها الداخلية في فترة العصر الجاهلي والإسلامي . أو في حدود ما انتهت إليها قصص الرحالة الأوروبيين والمستشرقين) أما فيما تلا مرحلة الفتوح الإسلامية فقد تحولت الجزيرة العربية إلى بيئة ثقافية طاردة لأسباب مختلفة أهمها كوارث الطبيعة ، والجفاف ، وكوارث الفتن والتناحرات العصبية والسياسية . ولذا انطلقت الرحلة منها إلى الآخر. ربما كانت هناك رحلات ذات طبيعة عسكرية خرجت مع خروج تبابعة اليمن وملوكهم في العهود القديمة ، لكن الرحلة المتجذرة في حدود الثقافة والهوية إنما تبدأ من عرب الفتح ، وعرب الرحلة الهلالية التي أشرنا إليها .

وقد يكون من المناسب الإشارة إلى أن الرحلة الهلالية قد انقسمت إلى موجتين: الأولى تلك التي وصفنا طريقها من نجد إلى أفريقية . والثانية تلك التي جاءت بعد ذلك عبر رحلة بني سليم (وهم يشتركون مع الهلاليين في النسب ويتنادون مع قيس عيلان ويسمون القيسية) فقد انحدروا إلى البحرين أولاً ، وانتبذوا القفر كما يقول المؤرخون ثم كانت فتنة القرامطة فصاروا حلفاء لأبي الطاهر وبنيه أمراء البحرين من القرامطة مع بني عقيل بن كعب . ثم انقرض أمر القرامطة فغلب بنو سُليم على البحرين بدعوة الشيعة لأن القرمطة كانوا

على دعوتهم ، ثم غلب بنو الأصفر بن تغلب على البحرين بدعوة العباسية أيام بني بوية وطردوا عنها بنى سُليم ، فلحقوا بصعيد مصر . وأجازهم المستنصر على يد اليازوري وزيره إلى أفريقية لحرب المعزّ بن باديس ، فأجازوا مع الهلاليين، وأقاموا ببرقة وجهات طرابلس وصاروا إلى أفريقيا (٩).

هكذا كانت رحلة بني سليم . لقد خرجت من نجد بنمط حياتها الرعوي ودخلت أقاليم حضرية ، واندمجت في حركات سياسية متحالفة أولاً ثم مشاركة في الدعوة السياسية الدينية للقرامطة، ثم مدفوعة للخروج من ثقافة المكان الجديد إلى ثقافة مكان آخر (أفريقية) . وقد أورثت هذه الرحلة وغيرها تأثيرات جيوثقافية نجد ملامحها مثلاً في شتات الجماعات العربية بين أطراف الخليج والمغرب العربي حيث تتناثر في الفترة الحالية بقايا رحلة تلك القبائل لعل من أبرزها قبيلة آل بنعلي التي تنتشر في البحرين والكويت وقطر .

ولقد تأسست حركة الرحلة في المكان أكثر وأكثر بعد تقدم الفتوح أو استقرارها على الأقل بصورة مغايرة . لقد انتقلت من نمط الهجرة الجماعية المتطلعة فطرياً لنمط عيش أفضل .. إلى نمط رحلة التثاقف .. أو التفاعل الثقافي . وقاد ذلك مجموعة كبيرة من العلماء في فترات متصلة تقدمت مع رحلاتهم فتوح الثقافة وتخومها من أجل محايثة المكان ، ومعرفة الذات والتعمق في الوعي بالهوية (مكانا وزمانا) وتأتي حركة ارتحال العلماء وفتوحاتهم ومثاقفاتهم المتصلة رداً مباشراً على واقع الانقسام المأساوي الذي آل إليه مصير الأمة بعد أن وهنت الخلافة وضعفت الحكومات المركزية . إن السياسات هنا تضع التخوم والحدود ولكن الثقافة تخترقها عبر فتوح رحلات العلماء ، وما ينتجونه من مصنفات موسوعيه تعطي الانطباع بوحدة الثقافة العربية والمكان العربي .

إن المصنفات العلمية الضخمة التي وضعها مغاربة أو مشارقة هي نتاج مباشر للمثاقفة المشرقية المغربية . ومن أبرزها مصنفات الرحلات بجميع أنواعها ودواعيها ، فالرحلة آنذاك لا تقترن بالرفاهية وانما تقترن بالبحث والاستكشاف وأداء المهمات الصعبة ، وكانت بديلاً حقيقياً عن وسائل الإتصال التي نعرفها اليوم . وبسبب شتات الولايات والحكومات الإقليمية شجع عليها الحكام ، وبعثوا السفراء والرسل استطلاعاً أو اداءً لمهمات وأغراض سياسية ، ومع تطور مراكز العلم والثقافة في الشام ومصر والأندلس والقيروان أصبحت الرحلة أمراً شائعاً وتقليداً علمياً معروفاً ، ووجد طلاب المعرفة من رحلة الحج وسيلة لذلك من أجل الأخذ من العلماء ومعرفة بقاع الأرض العربية .

وبسبب انشداد المغاربة والأندلسيين إلى جذورهم في الجزيرة العربية ومصر والشام فقد أصبح عدد الراحلين منهم لطلب العلم كبيراً وقد أورد المقرّي أسماء ٢٨٠ شخصاً من الأندلسيين وحدهم الذين فعلوا ذلك معترفاً بأنه لم يستوعب كل الأسماء' ولاحظ كثير من الباحثين بالفعل أن طابع الرحلة في طلب العلم قد طغى على ما عداه من أنواع الرحلات الأخرى في المغرب منذ القرن السابع الهجري (الثالث عشر الميلادي) ثم يتسع وينتشر على ممر القرون. (١٠)

ومن الأمثلة الهامة على ما تحدثه الرحلة من مثاقفة لا حدود لها قراءة رحلات أمثال : المسالك والممالك لابن خرد ذابه ٨٢٠-٨٩٢م وكتاب البلدان لأحمد بن يعقوب (اليعقوبي) ٨٩٧م رحلة إبن جبير ١١٤٥-١٢١٧م

والشريف الادريسي ١١٠٠-١١٦٠م في كتابه نزهة المشتاق في اختراق الآفاق ، ورحلة ابن بطوطة (أبو عبدالله الطنجي) ١٣٠٤-١٣٧٧م ، وجميع آثار العلامة إبن خلدون (عبدالرحمن بن محمد) وخاصة كتابة الشهير العبر ١٣٣٢-١٤٠٦م ، وأحمد بن محمد المقرّي في كتابه نفح الطيب في غصن الأندلس الرطيب (رحلة أدبية) ١٥٩١-١٦٣٢م . وغيرها من المصنفات .

لقد كشفت مثاقفات الرحلة عبر تلك المصنفات مفهوماً جديداً للثقافة العربية يؤكد أول ما يؤكد على أنها ترتهن انتاجاً ومعرفة بالمكان ، ويؤسس لها بعد ذلك حدوداً مطلقة بالمعنى الشامل ، فهي ليست إقليماً ورقعة مصغرة كما تقنن ذلك السياسة وعصبياتها المعروفة ، وهي ليست حقلاً معرفياً مصغراً أيضاً وانما هي كل ما ينتجه المكان / الإنسان ، ومن هنا حفلت تلك المصنفات بمعلومات ونظرات دقيقة تهم الناقد ، والشاعر وعالم الاجتماع والأنثروبولوجيا والأثنولوجيا والجغرافيا والأركيولوجيا والآثار والميثولوجيا والمعتقدات والفلكلور والديمغرافيا الخ ..

وربما لا تختلف مصنفات الرحلة الأدبية عن تلك المصنفات، فقد إتسمت هي الأخرى بالنظرة الشاملة ، كما هو في مصنفات ابن سعيد المغربي ١١٩٩-١٢٤٨م مثل «المغرب» و«المشرق» والغصون اليانعة في محاسن شعراء المائة السابعة (تراجم لشعراء من المشرق والمغرب) (١١). وغير ذلك كثير ممّا وضعه علماء ومؤرخون وأدباء اعتمدوا أساساً على رؤية تقيم الصلة بين الثقافة والمكان ، وتؤسس التقسيم الجغرافي أو الإقليمي الذي يطلقه قالب الرحلة مبتعدة في ذلك عن التقسيم الجغرافي السياسي السائد آنذاك .

ونرى أن هذا النمط من التأليف والتصنيف الذي يعتمد الرحلة في المكان والزمان هو الذي وضع سبيكة منهج علمي عربي أصيل ترتكز مرجعيته على معاينة المكان ومعايشة العصر ، ومثاقفة المناخ الثقافي .

إنه منهج أقرب إلى الميدان والممارسة ، وأبعد كثيراً عن أساليب التصنيف السهلة . وقد احتفظت أساليب السرد في تلك المصنفات بمواقع ذاتية وموضوعية من وجهة نظر أصحابها من العلماء . دون أن يعنى ذلك معافاتها من الوقوع في التناقض أحياناً . كما حدث ذلك في موقف ابن خلدون مثلاً من الرحلة الهلالية والهلاليين بشكل عام (١٢).

وأيا مّا كان الأمر فلا مناص «للرحلة» من أن تُروي من موقع محدد ، كما حدث ذلك في حالة الهلاليين الذين تولّوا بأنفسهم رواية سيرة رحلتهم إلى أفريقية عبر السيرة الملحمية البطولية التي ترددها الجماعات العربية في الخليج والشام ومصر والمغرب العربي ، وكما حدث في حالة العلماء والمؤرخين حين وقفوا على وصف رحلة التثاقف التي خضعوا لتجربتها من موقعهم أيضاً ، وبما يمليه عليهم إحساسهم بالعصر ذاتاً وموضوعاً .

الرحلة المعاكسة / نموذج من العصر الحديث
رحلة الزعيم التونسي إلى الكويت والبحرين

وربما انقطعت صيغة الرحلة في المراحل المتأخرة من الثقافة العربية ،وخاصة عندما قسّم الاستعمار بلاد العرب إلى تخوم تحمي مراكز اوروبا ، وتغذى ثروتها بالنموّ والتطوّر . لكن شروط التبعية لهذه المراكز خلقت ردود فعل قوية داخل البيئات المحلية ، وقد سبق أن ذكرت أن شروط التبعية قوبلت بشروط جديدة داخل البيئات الثقافية المصغرة في الخليج والمغرب العربي . فقد استجدت قوى جديدة مع نهاية القرن الماضي ، وهي حركة القوى الوطنية التي إصطدمت مباشرة مع الاستعمار والتخلف ، وأسست بذلك شروطها الخاصة في تحقيق النموّ الثقافي . هنا بدأت تتسلل صيغ التثاقف، وخاصة صيغة الرحلة بين البيئات العربية ، إمّا اضطراراً ، أو توجها نحو أفق عربي للنهوض بالثقافات المحلية .. في حالات الاضطرار نجد عدداً من الوطنيين الذين يتم ترحيلهم بأحكام قهرية إلى بلدان عربية أو أجنبية (هجرة المثقفين من الشام إلى مصر والمهاجر الأمريكية) أو الذين يفرون من الاستبداد ، ويلوذون بأوطان عربية يخوضون فيها رحلة التثاقف ، ويتواصلون فيها مع قضيتهم الوطنية والقومية .

إن رحلة هؤلاء رحلة معاكسة اذا ما وضعت في نسق رحلة الفتوح والهلاليين ورحلة العلماء ، فقد أصبحت الرحلة لو اذاً أو خلاصاً ، وبحثاً عن مفقود داخل الوطن . وربما كانت أبعد من ذلك طالما إرتبطت باستراتيجية الخطاب في الحركة الوطنية والإصلاحية . أعنى أنها ربما عبرت عن محاولة لكسر نطاق الثقافة المحلية ، وما تحتدم به عادة من مجالات خانقة تعود على أبنائها بالإحباط .

ولعل أهم تجربة تعبر عن كل ذلك ، وأبرز نموذج للتثاقف في هذا القرن رحلة الزعيم التونسي عبدالعزيز الثعالبي إلى الكويت والبحرين مرتين متتاليتين وفي فترتين متقاربتين ١٩٢٤-١٩٢٥ . لقد جاء هذا الزعيم إلى دول الخليج يجرّ وراءه تاريخاً من النضال السياسي والعمل الوطني والثقافي . لم يأت مستكشفاً ، مستعرضاً أحداث ماضية ، وإنما جاء ملهما يسقى الأرض العطشى . ويستخلص الدروس الوطنية والقومية في بيئة عربية خالصة الوفاء لامتدادها في المغرب العربي ، وليس مبالغة القول أن رحلة الثعالبي إلى الكويت والبحرين قد صقلت الدروس ، وألهمت الأفكار ، فهو واحد من أقطاب مدرسة محمد عبده ورشيد رضا في الإصلاح ، المدرسة التي حاولت أن ترى إلى التخلف والحكم والاستعمار والاستبداد من وجهة إسلامية نقية تجمع بين الالتزام الإسلامي والاستنارة الحديثة . ولم يكن غريباً بسبب ذلك أن تطلق أحلامها في التغيير عبر مشروعات متقدمة كالدستور ومجالس الشورى والإصلاح الإداري ومواجهة التخلف والجمود ومكافحة الوجود الأجنبي بكافة وسائل السلم والمقاومة .

لقد جاء الثعالبي إلى الكويت والبحرين ناقلاً تجارب عملية لمثل هذه الأفكار . وحين استقبله الوطنيون وزعماء

الإصلاح والأدباء لم يكونوا يجهلون ذلك ، كانوا يعرفون تاريخه ، ويرون فيه مرآة أحلامهم الوطنية ، ورغم اتفاق مثقفي دور الإصلاح في الكويت والبحرين على احترام تجربة الثعالبي ، وضرورة الأخذ منها إلاّ أن تفاعلات المثاقفة بينه وبينهم قد تشكلت في ثلاثة خطوط تدلّ جميعها على حيوية حضور الثعالبي فكراً ونضالاً.

الخط الأول :

يتضح هذا الخط في انكشاف تيار التعصب الديني الذي وصل إلى حدّ الانغلاق المطلق . كانت زيارة الثعالبى كفيلة باضرام نار المواجهة مع الإسلام المتعصب وخاصة في الكويت التي تواجد فيها عدد من الدعاة المتزمتين والتي عانى منهم مصلحوا الكويت وادباؤها أمثال يوسف بن عيسى القناعي ، والشيخ عبدالعزيز الرشيد صاحب مجلة 'الكويت' والشاعر صقر سالم الشبيب . ولعلنا نلاحظ أن الرشيد مثلاً يكتب عن هذه المواجهة في كتابه تاريخ الكويت' ، ويكتب عنها في مجلته 'الكويت' بأسلوب ينتقد فيه بحدة الموقف المتعصب والمتزمت لهؤلاء الدعاة ، في الوقت الذي يدعو إلى اتحاد الأمة ، ومواجهة مزاعم الجمود والدعاوي والأباطيل .

ولعل حادثة ظهور الشيخ عبدالعزيز بن صالح العلجي الاحسائي مؤشر على انكشاف العصبية الدينية بعد مجيء الثعالبي . وهي حادثة سجلها الشيخ الرشيد في 'تاريخ الكويت' ووصف تفاعلاتها وما انتهت إليه من إيعاز الحاكم (الشيخ مبارك الصباح) لهذا الداعية بالعودة إلى بلده (الإحساء) . ويذكر الرشيد أن هذا الداعية - وكذا تلاميذه - قد حكموا بتكفير محمد عبده والسيد الرشيد رضا والثعالبي' وأنه استحلّ دم رشيد رضا حتى حاول أحد تلاميذه قتله في السنة التي زار الأستاذ فيها الكويت .(١٣)

وسنلاحظ في هذا السياق أن شاعر الكويت صقر الشبيب يخاطب الثعالبي في أكثر من قصيدة لا يأتي فيها جميعها إلا على معاناته من التعصب الديني ، والجمود الفكري . يقول في إحدى قصائده التي وجهها للثعالبى:

عـمت بمأتـاك الـكـويتَ مسـرة
مـن أخـمصـي جـثـمـانـهـا لـلـقـونسِ
إني لأرجـو أن تـؤسس بـيـنـنـا
فـيـهـا الـوئـام فـأنت خيرمـؤسس
فـاغـرس بـذور هـوى الـوئـام فـإنـه
يـنـمـو فيُجـنـى إنْ بـكـفك يُـغـرس

وأزل بحكمتك الشقاق فلم نزل
منه لشقوتنا نسير بحندس
إنّا انقسمنا في الكويت كما تشا
أهواء كلّ معمَّم متطلّس
فالخُلفُ منشؤه مطامعُ عصبة
لسوى اصطياد المال لم تتقلْنس
مدّوا من اسم الدين شرَّ حباله
للمال بالتفريق مدّ مدلّس
فَأَمِتْ ثعالب كيدِ كلّ مفرق
باسم الديانة من نُهاك بِعَنْبَسِ
لولا أولئك لم يقطب بعضنا
في وجه بعض في الكويت ويعبَسِ
هل في صحيح الدين ما يدعو إلى
مُرْدي التفرق والتعادي المتعِسِ
كلاّ ولكن ناصبوه كُفَّةً
عكسَوه عمداً ويلهم من عُكَّسِ
ما زال منهم في الكويت موسوس
يدعو إلى التفريق إثر موسوس
أنبا بخير للكويت توسمي
مأتى الزعيم التونسي وتفرُّسي
يا ويلنا إن لم نجده مكمما
من خُلفنا أفواه أسدٍ نُهَّس
فمن الذي من بعد واحد تونس
نرجو لإسكات العوادي الرجس(١٤)

الخط الثاني :

ترسخت في الكويت أرضية مدرسة الإصلاح الديني والفكري (السياسي والاجتماعي) التي تزعمها في البلاد العربية أمثال عبدالعزيز الثعالبي ومحمد عبده ورشيد رضا وذلك لعاملين أساسيين:

العامل الأول :

أن الثعالبي يبلور تجربة عملية لتلك المدرسة ، خضعت لسلسلة متصلة من المواجهة مع الفرنسيين ، وتعرَّضت للامتحان على أرض الواقع ، فبرز صمود هذا الزعيم ، وصمود الحزب الدستوري الذي أسسه ، ولقد لفت المثقفون في الكويت والبحرين النظر إلى هذه المزيّة من خلال خطبهم ، واشعارهم المنبرية التي قدموها في مناسبات الاحتفاء بزيارة الثعالبي ، فقد كانوا يشيرون إلى حججه ، ومقارعته للأجانب ، والمستبدين ، وأصحاب التعصّب ؛ مما يدل على دقة متابعتهم لتداعيات حال الوطنيين في تونس آنذاك .

العامل الثاني :

أن تربة الثقافة في الكويت مهيأة أكثر من غيرها (البحرين مثلاً) للتقاطع مع تجربة الثعالبي . فقد عرفت الكويت طوال العقود الأربعة الأولى من هذا القرن مدرسة فكرية متصلة الأجيال ، تؤسس مرجعيتها من تراث الفكر النهضوي الإسلامي الذي أسسه الأفغاني وعبده ورشيد رضا والثعالبي وغيرهم . ومن هذه المدرسة برزت أسر كويتية عرفت بالمكانة الإقتصادية والنفوذ الاجتماعي . وهي أسر صقلتها أفكار الإصلاح ، ودفعها العمل التجاري نحو الانفتاح ، وجعلها مؤثرة في المجتمع والسلطة في آن واحد . إنها أسر عريقة امتلكت ناصية الاقتصاد فبات لها حضور في قلب الشراكة السياسية آنذاك . ومن هذه الأسر آل خالد ، وآل النقيب وآل المطيري ، وآل الشملان ، وآل الرومي والبدر . أما العلماء وزعماء الإصلاح الذين يتصلون بسلسلة تلك المدرسة فمنهم الشيخ عبدالله بن خلف الدحيان، وشملان بن علي الشملان ،ومصلح الكويت المعروف الشيخ يوسف بن عيسى القناعي . والشيخ عبدالعزيز الرشيد ، والشاعر صقر الشبيب والشاعر خالد الفرج . هؤلاء وغيرهم كثيرون أفراداً وأسراً كبيرة ومؤثرة يشكلون تربة ينغرس فيها خطاب الثعالبي ، وينسجم معها إلى حدّ التجذر.

ولعلنا نلاحظ هنا أن الزعيم التونسي قد أنس من زيارته للكويت فعاد إليها ثانية بعد فترة قصيرة، مؤكداً إعجابه برجالات الكويت وزعمائها ، وموثقاً عرى الصداقة مع عدد كبير منهم من آل خالد وآل الشملان الذين نزل ضيفاً عندهم في المرتين .

ولم يفت أحد من مثقفي الكويت دون الاحتفاء بشخصية الثعالبى ، فقد ألقيت بين يديه عشرات القصائد والخطب ،وكان يجد في خطابها بذوراً لأفكاره ، الأمر الذي يقطع بأن رحلة هذا الزعيم للكويت قد عمّقت رسوخ مدرسة الإصلاح المحافظة ، وجعلتها تقف على سدّة الثقافة والسياسة في الكويت .

ويمكن لنا أن نلاحظ أوجه تداعيات المثاقفة بين الزعيم التونسي وتلك المدرسة من طلوع أفكار جديدة لحركة الإصلاح في الكويت بعد سنوات قليلة ، ومنها أفكار ذات صلة بتجربة الثعالبى في النضال السياسي والفكري كالدستور ومجلس الشورى ، وقد عرف الكويتيون كيف يصقلون مثل هذه الأفكار في الثلاثينات من هذا القرن ، وفي فترة مبكرة بالقياس إلى دول الخليج ، خاصة بعد ان تبنى مصلحوها - ومنهم الشيخ يوسف بن عيسى القناعي - الدعوة إلى وضع الدستور وتأسيس المجلس النيابي .

الخط الثالث :

لقد وجد الثعالبي في الكويت بيئة ثقافية منقسمة بين التزمّت الشديد والإصلاح المحافظ ، بينما لم يجد ذلك في البحرين. لقد وجد جيلاً شبابياً أكثر وابعد تنوراً مما وجد في الكويت. كما وجد توثباً فكرياً متقدماً حتى بالقياس إلى مرجعياته هو، ومجمل خطابه الثقافي الذي سار عليه في زعامة الحزب الدستوري التونسي الحرّ . ومزيّة تفاعل الثعالبي مع ثقافة الكويت تكمن - كما ذكرت - في اتصاله الحميم برجالات يمتلكون النفوذ التجاري والاجتماعي ، وإمكانيات التأثير على الحاكم ، فالظرف التاريخي آنذاك ظرف تحالف تجاري قبلي . ولذا سلكت أفكار الثعالبي طريقها في التبلور داخل ثقافة الكويت ، فكانت إستجابتها المباشرة في الدعوة إلى إصلاح الحكم ، والإدارة ، وإنشاء المجلس النيابي (استمرت التجربة النيابية نصف عام فقط) . أما في البحرين فالمزية مختلفة ، فقد جاء إليها في اعقاب أحداث مؤسفة إنتهت بتدخل الإنجليز المباشر وخلع الحاكم الشيخ عيسى بن على آلخليفة . وتشتيت عدد من زعماء الحركة الإصلاحية المحافظة التي نعتبرها امتداداً لذات الحركة في الكويت . ومن أقطابها الشيخ عبدالوهاب الزياني .

لقد كاد تيار الإصلاح المحافظ في البحرين أن يحقق إنتصارا، وأن يبلور تحركاً تاريخياً عبر صيغة التحالف والتراضي التي انتهى إليها في اجتماع جرى مع الحاكم الشيخ عيسى بن علي آل خليفة . ولكن ظروفاً سياسية داخلية وخارجية (صراع النفوذ بين ايران + الإنجليز) قادت إلى أجواء مفعمة بالتناحر الثقافي والاجتماعي (الطائفي) حالت دون ذلك التحرك ، وانتهت إلى تدخل الإنجليز في اللحظة الحاسمة ، فدخلت البحرين مرحلة دقيقة جعلت جهود الإصلاح تذهب ادراج الرياح . ودفعت الوطنيين إلى مآل العزلة والنفي ، بينما دخلت الصفوف الجديدة من المثقفين في حالة من الحزن والمراجعة ، والترقب .

والمفارقة في قياس حدود التفاعل الثقافي بين بيئتى الكويت / البحرين مع رحلة الثعالبي تكمن في أن هذا الزعيم يلتقى في البحرين مع المثقفين في مرحلة الانكسار والمراجعة ، ومحاولة ترتيب استراتيجيات جديدة في

التفاعل مع السياسة والإنجليز . وهم بسبب هذه المرحلة لا يملكون القدرة المؤثرة على الحاكم الجديد كما إمتلكها رعيل الإصلاح المحافظ الذي سارعت الأحداث المحلية بضربة وتشتيت رموزه وعناصره – كما ذكرت – . أو كما امتلكها الرعيل المستمر لذات التيار الإصلاحي في مجتمع الكويت .

وعلى الرغم من كل ذلك فإن من الممكن القول بأن الثقافة في البحرين – منذ عام ١٩٢٤ – الذي زار فيه الثعالبي البحرين كانت تنتظر استقبال أفكار جديدة ، وتترقب بشوق لتأسيس خطاب مغاير تلتف من خلاله لمعالجة أوضاعها الداخلية ، والنهوض بالمجتمع وارتياد الأشكال الثقافية الجديدة الملائمة لمناخ العصر . ولعلنا نستطيع أن نلمس ذلك من مؤشرين :

المؤشر الأول : تكشف عنه القصائد التي قالها الشعراء المحتفون بالزعيم التونسي في النادي الأدبي في ٢٤ ذي القعدة ١٣٤٣هـ، ومنها قصيدة للشاعر خالد الفرج يقول فيها :

يا أيها الأستاذ جئت منقبا
عما ليعرب من طلول مناقب
لترى بقايا الفاتحين فسلهُمُ
هل (يستطيعوا) رد مجد ذاهب
جبت الجزيرة غربها وجنوبها
فرأيتها بتقاطع وتناصب
في كل مرحلة مليك قائم
شغلت دقائقه بآخر طالب
لعدوه في ذلّة عن قومه
في شاغل من جهله في قالب
ان عف عنه الليث أهوى نحوه
نسر الغريب بمنسر ومخالب
وبكل شبر في الجزيرة أمة
ترنو إلى جيرانها كأجانب

ان قــام فــيـهــا مصــلـح لـيـلـمـهــا
قـــامـــوا لــــه مـــن عـــاتب أو عـــائب
شغلوا عـن الـديـن الـذي هـو حصـنهم
بــطــوائــف مـــن بــيـــنــهــم ومــذاهب
جـعـلـوا الخلاف عـلـى الـفـروع فـواراقـاً
لـيـسـود فـيـهـم حـد سـيـف الـغـاضب
والأجــنـــبـــي لـــه الـســيـــادة كـــلـــهـــا
قـــد وطـــدت بمكـــائـــد وتـــلاعب
يـغـري الـشـقـيـق عـلـى أخـيـه ويـنـتـحي
بمصـــالـــح مـــن حـــربـــهـــم ومـــكـــاسب
والجهـــل ثـــالـــثـــة الأثـــافي واقـــف
دون الـــرقـــي لـــهـــم وقـــوف الحاجب
اني اؤمـــــل اذ رأيـــــتك بـــــاســـمـــــاً
أن تـــنــجــلـــي عــنـــا غـــيـــوم غـيـاهب
والـيـأس اوغـل في الـقـلـوب فـلا تـرى
مــــنـــا ســـوى هــــم ووجـــــه قـــاطب
واراك تــــبـســــم حين تـــيـأس آمـــلاً
بـــزوال كـــارثــــة ونــــيــــل مــــآرب
آلامـــــنـــــا آمــــالـــنــــا وشـــفـــاؤنـــا
لـــو حــقــقت بــتــكــاتـف وتحاجب
ومـدارس تـنـمـي الـفـضـيـلـة بـيـنـنـا
لتردنـــا نـــحـــو الســبـــيـــل الـــلاحب
الـعـلـم لـلـشـعب الضـعـيـف مـعـزز
ومحرر مـــــن غـــــاصب او نـــــاهب

لا خيرَ في بلد يشيب شبابه
لم يسمعوا بمدارس ومكاتب
بالله ان سطرت عنه اسطرا
وكتبتها بنجيع قلب ذائب
فَأبنْ لهم سَّر المذلة علهم
يقفوا على كيد العدو الواثب
واكتبْ وعِظْ وانشرْ خبايا حالهم
في الخافقين فانت افضل كاتب

ومن الواضح أن مفردات المنبر الشعري عند الفرج في هذه القصيدة تختلف عنها في قصيدة صقر الشبيب نظراً لاختلاف موقع الشاعرين في نسقين ثقافيين متمايزين وعلى النحو الذي أوضحت فيما سبق . وقصيدة الفرج في المحصلة النهائية تعبر عن اشواق مختلفة ، وتنتظر من الثعالبي استجابة مختلفة عما حدث له من تفاعل في الكويت ، خاصة وأن الفرج يتحدث عن عدو غير العدو الذي يتحدث عنه الشبيب . فالأول يشير إلى الإنجليز والحكام والتمزق العربي ، كما يصوغ مفردات التوثب التي أفرزتها الظروف اليائسة في البحرين:، (جعلوا الخلاف على الفروع فوارقاً ، والأجنبي له السيادة كلها ، والجهل ثالثة الأثافي ، واليأس أوغل في القلوب ، لا خير في بلد يشيب شبابه). وهو بالإضافة إلى هذه الجمل الشعرية المباشرة يكثف مفردات الأمل المفقود كالعلم والمدارس والحقوق ونحو ذلك. أما الثاني (صقر الشبيب) فقد كان يكثف أجواءه الشعرية حول دعاة التزمت الديني ، وما يلقاه مجتمع الكويت من عنت وجمود بسبب ذلك.

المؤشر الثاني : تكشف عنه الأفكار الجديدة التي تلقفها جيل الثلاثينيات في الحركة الثقافية والوطنية، وعلى رأسهم عبد الله الزائد وخالد الفرج وعبد الرحمن المعاودة . وهي أفكار كثيرة كان للثعالبي معها صولة وتجربة معروفة لدى مثقفي البحرين ، ومن خلال مجلس الشيخ إبراهيم بن محمد الخليفة . الذي تتوافد عليه الصحف والمجلات العربية . ومن هذه الأفكار إصدار صحيفة تعني بالنهوض الثقافي والوعي الوطني والدعوة للوحدة العربية ، وتنظيم التعليم ، ومواجهة الجهل باسلوب يتسم بالحدة . (انظر قصائد خالد الفرج ، وعبد الرحمن المعاودة . وكلاهما وقفا على التعبير عن أشواقهما للوحدة العربية بصورة لا نجد لها مثيلاً عند غيرهما .)

ومن بين مجمل تلك الأفكار نرى مسألة في غاية الحيوية بالنسبة لتطور الخطاب الثقافي في مجتمع البحرين

والخليج العربي . وهي مسألة الوحدة بين إمارات الخليج العربي . (الكويت ، البحرين ، أبوظبي ، والإمارات الأخرى ، قطر ، وعمان) . فقد طرح عبد الله الزائد صاحب جريدة البحرين بعد بضع سنوات من رحلة الثعالبي للبحرين مشروع الوحدة بين إمارات الخليج ، وردد أهميتها في إعادة الأمن والسلام في المنطقة بل إنه عندما أصدر جريدته عام ١٩٣٩م بادر إلى شرح فكرته الوحدوية ، وقدمها في صيغة مشروع إلى بريطانيا بواسطة ممثليها في الخليج.(١٥)

ونعتقد أن فكرة الدعوة إلى اتحاد الإمارات مستلهمة من صور النضال الوطني في تونس والجزائر، وتحديداً من عبد العزيز الثعالبي الزعيم التونسي للحزب الدستوري التونسي الحرّ (الجزائري الأصل) . فقد دعا إلى العمل الوحدوي المشترك على مستوى المغرب العربي، ثم ظلت دعوته تخبو وتشتعل ، ويدعو لها وطنيون هنا وهناك في الوطن العربي ، منهم الأمير خالد محي الدين . أحد أحفاد الأمير عبد القادر الجزائري الذي قاد الجهاد ضد الفرنسيين حتى أسر سنة ١٨٨٣م .

لقد ألف الوطنيون في المغرب العربي أسلوب العمل المشترك ، واستفادوا منه في مواجهة الاستبداد والاستعمار ، ولكنهم في مرحلة التغيير (الخمسينات) لم يتمكنوا من وضعه موضع تنفيذ على أرض الواقع؛خاصة مع صعود سلسلة من الاستقلالات الوطنية المعروفة . بينما وجدت فكرة التوحيد «ضرورتها» وصيرورتها التاريخية في الجزيرة العربية على يد الملك عبد العزيز آل سعود الذي وحَّد أجزاء المملكة العربية السعودية . ثم استجدَّ بريق هذه الوحدة على يد مثقفي البحرين ، فاستلهمها عبد الله الزائد (وهو كاتب وشاعر وأحد رواد الصحافة في البحرين والخليج) واستمر الخطاب الثقافي في الخليج يتداول الفكرة من خلال جميع مستوياته إلى أن خضعت للاختبار الحقيقي في سلسلة طويلة من الاجتماعات والمؤتمرات؛ انتهت بانتقالها إلى محك الواقع في تجربتين: تجربة اتحاد الإمارات العربية ، وتجربة مجلس التعاون لدول الخليج العربية .

إن دلالة رحلة الثعالبي إلى البحرين والكويت تتجاوز غرضها السياسي الشكلي ، وتقع في صميم التثاقف بالمعنى الشامل . وهي في صورتها النهائية نموذج مبسط بينما عمليات المثاقفة أعقد بكثير مما دلّت عليه هذه الرحلة.. فكم كان عدد الوطنيين الذين عرفهم أبناء الكويت والبحرين، وكم عدد الصحف والمجلات التي اطلعوا عليها ، وكم عدد الأفكار التي صقلوا أخذها من الثقافة العربية في النصف الأول من هذا القرن ، وكم عدد البعثات التعليمية العربية التي تفاعلت مع حركة التعليم في دول الخليج . إنها مصادر لا تنقطع بسبب تداخل العامل الثقافي في تكوين المجتمع الحديث لدول الخليج والجزيرة العربية . وقد وصلت في العقود الأخيرة من هذا القرن درجة كبيرة من الكثافة والدقة خاصة مع تطور صناعة المعرفة في بعض الدول العربية مثل تونس والمغرب والجزائر ، بعد أن كانت هذه تقع على هامش مراكز الثقافة العربية في القاهرة وبيروت وبغداد .

ولعلنا سنلاحظ أن الثقافة العربية في مرحلة الاستقلالات الوطنية المتعددة (١٩٥٠ وما بعدها) لم تتحول إلى ثقافة عربية مستقلة ومنتجة ، لقد ظلت ترتهن بحدود كبيرة من التبعية للغرب الأوربي . وقد لعبت صيغة الارتهان هذه دوراً كبيراً في تحريك مراكز التأثر فبقدر ما تنفتح ثقافة عربية على أفق الغرب وتنقل منه إنتاجاً

ونظراً ومعرفة ، شرحاً وترجمة وتأصيلاً.. يكون تحركها الثقافي واضحاً على غيرها.. هكذا كان دور مصر في الثلاثينيات والأربعينيات ، وربما استمر إلى الستينيات .. وهكذا كان دور بيروت وبغداد، ثم جاء دور دول المغرب العربي عبر ترجمات وكتابات مثقفيها في السبعينات والثمانينات وحتى هذه الفترة.

الحراك الثقافي من نموذج الرحلة إلى نموذج المؤسسة (دور المنظمة العربية للتربية والثقافة و والعلوم)

ولكن إذا كانت شروط الثقافة ونسقها في نصف القرن الماضي يهيئ المناخ المناسب لتفعيل نموذج الرحلات في تحريك الثقافة من الأطراف إلى الأطراف أو من الأطراف إلى المراكز وبالعكس.. فهل يمكن القول باستمرارية حراك الثقافة وفق هذا النموذج..؟ أم أنه نموذج يرتبط بنسقه الثقافي وبظروفه وشروطه التاريخية؟

لا شك بأن نموذج الرحلة الخلاَّقة قد تحوَّل مع بدء مرحلة الاستقلالات الوطنية في الستينات ودخول المجتمعات العربية عتبات 'المجتمع الحديث'، .. وظهور مؤسسات المجتمع المدني الحديث بوجه خاص .. في هذه المرحلة يمكن القول أن المؤسسات بوصفها الإطار الحكومي أو غير الحكومي الذي ينظم قيام القوانين واستقرارها من أجل مصلحة السلطة.. أو من أجل مصلحة النخب وحقوق الفئات الاجتماعية المختلفة . هذه المؤسسات هي البديل الحقيقي لآليات الحراك الثقافي السابقة التي اعتمدت دوافع قومية ودينية ونضالية ومنها آلية الرحلة' التي تحدثنا عنها ، ففي سياق مرحلة الاستقلالات الوطنية.. وتبلور مفهوم المجتمعات الحديثة في الوطن العربي .. كان مفهوم 'المؤسسة' أحد الأعمدة التي يمكن أن تقاس بها كيفية إنتاج أي مجتمع عربي لثقافة عربية . وليس من شأننا هنا أن ندرس واقع المجتمع المدني الحديث من خلال مؤسساته ولكن سنحاول اختبار إمكانية انتقال فعل الحراك الثقافي إلى مؤسسة تتبنى استراتيجية المحافظة على هوية الثقافة العربية ، وتنشغل أساساً بمشروعات تتصل بوحدة الثقافة العربية وهي منظمة الثقافة العربية للتربية والثقافة والعلوم التابعة لجامعة الدول العربية .

لقد دخل جهاز المنظمة العربية مرحلة طويلة من العمل شهد خلالها محاولات مستمرة من أجل توحيد بعض الأطر الثقافية الموجهة لقطاعات التربية والتعليم ، والإعلام ، والعلوم ، والفنون ونحوها. وسعت هذه المنظمة إلى تنظيم مؤتمرات وندوات عديدة أساسها تنسيق العمل بين المؤسسات القطرية والمنظمة العربية نفسها ، وتكونت من جراء هذه اللقاءات أدبيات ومعلومات كثيرة، كما تمت صياغة قرارات كثيرة في التربية والإعلام والعمل وغيرها استوعبتها الوثائق والتقارير التي أنجزتها المنظمة العربية على مدى أكثر من عقدين من الزمن.

ولعل أهم ما أصدرته المنظمة هو الخطة الشاملة للثقافة العربية التي أعدتها بالتعاون مع دولة الكويت (المجلس

الوطني للثقافة والفنون والآداب). وأعتقد أن هذه الخطة مع الوثائق الخاصة بالمؤتمرات العربية في التربية والثقافة والعلوم التي قادتها المنظمة العربية قد وفرت الأطر النظرية لإمكانيات التعديل المنظم والمخطط للحراك الثقافي في الفترة الراهنة من تاريخ العلاقات العربية .. ذلك أن جميع الدراسات التي أجريت والتقارير التي أعدت والقرارات التي وضعت وكذا الخطة الشاملة للثقافة العربية نفسها قد دُفع بها لتكون سبلاً موجهة لكيفية اتخاذ القرار في كل دولة .. وقد أخذت دول عربية بكثير من القرارات في تعديل مناهج تربوية مثلاً أو سياسات إعلامية أو غيرها .. لكنها لم تأخذ بكثير منها أيضاً .. وينطبق هذا الأمر على كيفية استجابة أصحاب القرار في كل دولة عربية للخطة الشاملة للثقافة العربية .. فهي بوصفها وثيقة .. مصحوبة بدراسات نظرية وميدانية تحظى باهتمام المثقفين والإدارات الرسمية للثقافة والفنون والآداب لكن على مستوى التطبيق لم تكن أكثر من إطار نظري استرشدت بها الإدارات في تنفيذ خطط ثقافية مصغرة ومحددة تعكس ارتداداً إلى الهويّات المحلية لكنها لا تعكس استجابة موحدة للنظر إلى مستقبل الثقافة العربية. ولعلي لا أبالغ إذا قلت أن الخطة الشاملة للثقافة العربية التي تعتبر أهم إنجازات المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم لم تجد من يسعفها من أصحاب القرار في السياسة والإدارة . كما لم تجد من يتابع حدود الاستجابة لها على صعيد الواقع والتجربة . ولعل التوجه العلموي/ النظري والوصفي الذي تحكَّم في صياغة هذه الخطة يثير أمامنا أسئلة جديدة تتعلق بمستقبل الاستجابة للخطة الشاملة . لماذا لم تدرس المنظمة العربية إمكانيات التطبيق الموحد لهذه الخطة؟ .. ولماذا لم تدرس حدود الاستجابة لها في ظل المتغيرات الجديدة وظهور تيارات العولمة التي تتهدد الهوية الثقافية العربية؟ وهل ساهمت الخطة الشاملة في تحريك واقع الثقافة العربية بمنهجها الذي اعتمد التاطير النظري العلموي أكثر مما اعتمد على دراسة الواقع ومسح التجارب(١٦)

هذه الأسئلة لم توضع في مواجهة الخطة الشاملة بعد ، خاصة بعد مضيّ أكثر من عشر سنوات على إنجازها دون ملاحظة حدوث الحدّ الأدنى من الاستجابة العملية والموحدة لآلياتنا وبرامجها .. ومرد ذلك أن السنوات القليلة هذه احدثت فجوة كبيرة بين استراتيجية تلك الخطة واستراتيجية سياسات الدول العربية نحو الثقافة. فالأولى لم يكن يقع في أفق توقعاتها الحجم الكبير لمركزية العامل الثقافي في المتغيرات الدولية ، ولم يقع في حدسها ظهور تيار العولمة الذي يكتسح الآن أساليب التخطيط للمستقبل . كما لم تتصوَّر قرب انهيار القيم القومية على النحو الذي حدث في أعقاب حرب الخليج ، وانهيار الاتحاد السوفييتي ، ثم التوجه المحموم للعرقيات والقوميات المصغرة .. هذه متغيرات ثقافية جعلت سياسات الدول (العربية خاصة) نحو الثقافة تتسم بالتراجع ومن ثم الدخول في تبعية لا راد لها ، والاستجابة الكاملة لاستراتيجية التحالف بين الاقتصاد والسياسة الذي تقرره مركزية النظام العالمي الجديد.

وستظل استراتيجية الدول العربية نحو الثقافة محكومة بالمتغيرات الجديدة التي طرأت في السنوات الأخيرة أو التي ستطرأ في السنوات المقبلة وستزداد الفجوة بسبب ذلك بين الخطة الشاملة للثقافة العربية وبين الواقع الجديدة لهذه الثقافة . على الرغم من أن نهاية الثمانينات شهدت تجارب للتخطيط الثقافي استلهمت روح تلك

الخطة وأهدافها منها على سبيل المثال مشروع الخطة الثقافية لدول مجلس التعاون الذي أقر في عام ١٩٨٩.(١٧)

لقد كانت الخطة الشاملة نموذجاً متميزاً يعكس صورة الأدوار المتبادلة في تحريك الثقافة من أطرافها في الخليج إلى أطرافها في المغرب العربي ذلك أنها أنجزت في ظل تعاون خلّاق بين واحدة من أهم المؤسسات الثقافية في دولة الكويت وهي المجلس الوطني للثقافة والفنون والآداب وواحدة من أهم منظمات الجامعة العربية التي اتخذت من تونس مقراً لها وهي المنظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم . وقد تهيأ لها عمل جماعي منظم ومخطط لكن لم يتهيأ لها قرار سياسي يوازي طموحها كما لم يتهيأ لها مناخ ثقافي يستجيب لها بالحوار والاختبار والتطبيق .

وإذا كانت رحلات العلماء منذ مطالعها الأولى وحتى تجاربها الحديثة (رحلات أمين الريحاني ورشيد رضا و الثعالبي إلى الكويت والبحرين) قد هيأت مناخاً متصلاً لحراك الثقافة العربية أكثر مما هيأته الخطة الشاملة للثقافة العربية فإن ذلك يعني في المحصلة الأخيرة أن آليات حراك الثقافة بين أكثر من مجتمع ترتهن دوماً بشروطها التاريخية ، وقد كانت شروط الاستجابة أو التفاعل مع تلك الرحلات تصنع من الثعالبي وأمثاله رموزاً كبيرة متصلة بما تزيحه من مرجعيات قومية ودينية ونضالية ، كانت رمزاً لامتلاك مشروع التغيير الشامل وكانت فوق ذلك تعكس إيماناً حقيقياً بدور العامل الثقافي في أحداث هذا التغيير .. وهو ما لم يكن متحققاً في الثقافة العربية خلال العشرين سنة الأخيرة على الأقل والتي شهدت صياغة الخطة الشاملة للثقافة العربية . كما شهدت ظهور مؤسسات المجتمع المدني الحديث.

الخاتمـة :
تأمل واستشراف

حاولت هذه الدراسة أن تضع نموذج الرحلة لأربع تحولات رئيسية في سياق بحثها مسألة التفاعل الثقافي ، والمثاقفة بين دول الخليج ودول المغرب العربي .. هذه التحولات هي:

١- الفتح الإسلامي

٢- عصر الهجرات الكبرى (الرحلات الجماعية)

٣- المرحلة الوسيطة (الرحلات العلمية)

٤- الرحلة المعاكسة في العصر الحديث (مرحلة الاستعمار)

وكشف الظرف التاريخي والثقافي لنموذج الرحلة عبر تلك التحولات عن حركية العامل الثقافي بين المجتمعات العربية ، وحيويته المستمرة ، حتى في البلاد التي يسدل التاريخ الستار عليها في مرحلة من مراحلها دون أن يخفي بريقها الثقافي . ويمكن القول بأن ما أتت عليه هذه الدراسة يُسقط نظرية المركز والأطراف التي كثيراً ما حُكِّمت في تقييم العلاقات الثقافية بين الدول العربية . إن ظهور الإسلام وتحرّك الفتوح العربية والإسلامية بعد ذلك يشكل عاملاً سياسياً وثقافياً يزيخ الصراعات بين مراكز وأطراف ، ويهيئ الفرصة للعوامل الثقافية المحلية المتفاعلة كي تعمل عملها ، وتنتج مجتمعها . وهذا ظرف كفل لأقاليم بعيدة جداً كالأندلس والقيروان وفاس وغيرها لأن تصبح مراكز ثقافية مؤثرة ومحركة للفعل الثقافي .

كما كفل لعمان وجلفار والخط وهجر والبصرة أن تكون مواقع حضرية مؤثرة تشد اليها الرحال وينظر اليها بوصفها نماذج مركزية في تشكيل الثقافة العربية مكاناً وزماناً.. ومحصلة ذلك تشير الى أن نظرية المراكز والاطراف وهم اصطنعته ذرائع بعض المثقفين والساسة الذين تناسوا بأن الارض كروية وأن بامكان أي نقطة فوق سطح هذه الارض أن تكون مركزاً بمجرد أن تتفاعل معها عوامل الثقافة (وهي عوامل انسانية لا تخلو منها بقعة على الارض) حين تقترن بكيفية محددة ينتجها الانسان في مكان وزمان محددين.

وفي رحلة الهجرات العربية الكبرى من الجزيرة العربية تتحرك رحلة الهلاليين (بني هلال وبني سليم)ويخترق سيرها مجمل البلاد العربية من الخليج إلى المغرب وبعض دول أفريقيا .. وهذه رحلة لا شأن لها بالسياسة والفتوح والغزوات ، وإنما هي رحلة تحركها عوامل الطبيعة والفطرة بعد كارثة الجفاف التي مرّت بها الجزيرة العربية ، ولا أحد يستطيع أن ينفي ما صنعته هذه الرحلة في ثقافة المجتمعات التي مرّت بها ، وخاصة مصر وتونس والمغرب ، فقد كانت عاملاً أساساً في تكوينها السياسي والثقافي والديمغرافي ؛ خاصة بعد أن أُستُغِلت الجماعات العربية المهاجرة هذه في الصراعات السياسية المتناحرة آنذاك .

وفي المرحلة الوسيطة تبدأ رحلات العلماء والأدباء ، وتتحول الرحلة إلى عامل أساس في إنتاج ثقافة ومعرفة متأصلة في التراث العربي عبر مصنفات ضخمة بلورت أشكال التثاقف ، وكشفت عن حقيقة هامة ؛ وهي أن ما يعتبر هامشاً أو طرفاً يمكن أن يكون ملهماً وباعثاً ومبهراً . لقد صاغت ذلك رحلات العلماء المغاربة

واستطلاعاتهم لأماكن وأقاليم مجهولة من الشرق العربي كما أوضحت الدراسة ذلك فيما سبق .

وفي العصر الحديث - من خلال نموذج رحلة الثعالبي إلى البحرين والكويت - تنعكس رحلة الانبهار والإلهام ؛ حيث يكون الاحتفاء بهذا الزعيم استلهاماً لواقع جديد ، وبعثاً لطاقات مقيّدة .

وفي كل الأحوال فإن تأمل نموذج المثاقفة والتفاعل الثقافي بين الجزيرة العربية والمغرب العربي يبعث على اتساع مجال النظر حول أهمية العامل الثقافي ، وضرورة عدم إخضاعه للعوامل السياسية الطارئة، فقد أثبتت الملاحظات السابقة في هذا السياق أن دراسة ذلك العامل الثقافي في تكوين الدولة الحديثة في الخليج والجزيرة العربية تصلنا مباشرة بتكوين الدولة الحديثة في مجتمعات المغرب العربي . ولا تحول المسافات المتباعدة هنا دون التأكيد على أن تكوينهما الثقافي واحد . تتهيأ فيه عوامل التعاون والتفاعل والاندماج منذ ما قبل التاريخ ، ومروراً بالتاريخ والدين والقبائل واللغة والقيم الخ..

لقد استقر النموذج الثقافي المشترك في تكوين الأطراف (الخليج المغرب) رغم التسليم بالانقسام إلى مشرق ومغرب ، واستقر أيضاً رغم الخضوع إلى شتات من الدول العربية . وقد أشرت من قبل إلى وجود عاملين متجادلين في التوجه المعاكس لإمكانية قيام نموذج ثقافي/سياسي مشترك ، الأول: مطالب التبعية وترتيبات الصراع الدولي مع نهاية القرن الماضي . والثاني: مطالب النمّو الثقافي للحركات الوطنية . إنها مطالب متفارقة ، وبينها صراع دائم ، وتحالف نادر لكنها تضافرت على تأسيس ثقافات محلية مصغرة .. ومن هنا بدأ النموذج الثقافي العربي يتراجع لتحل محله مجموعة نماذج ثقافية/سياسية .لم تتمكن القوى المركزية في البلاد العربية من الالتفاف حول هذه النماذج حتى مع اللجوء إلى أساليب التخطيط والدراسة الوصفية التي صاغتها الخطة الشاملة للثقافة العربية .

وأرى أن أكثر محاذير الواقع الذي تصل إليه نماذج الثقافات الوطنية التي كونتها السياسات الراهنة تتصل بعزلة العامل الثقافي ،أو تأجيله وترهين اشتغاله وفق المصالح السياسية الطارئة غالباً . هذا من جانب . ومن جانب آخر فإن استقرار ثقافة النماذج السياسية الراهنة (الثقافة المقترنة بالحدود السياسية للدول العربية) يستفزُّ آلة الانقسام ويحث عليها أو يؤجل اشتغالها إلى حين من الزمن بينما يسكن تحت رماد الظرف الثقافي مزيد من الشتات والانقسام . وإذا كنا نريد -حقاً- دفع ذلك كلّه ، وانتزاع تلك المخاوف فليس لنا إلا أن نضع الحساب الأول للعامل الثقافي المشترك بين البلاد العربية . فإذا كانت بدايات تأسيس كيان الدول العربية الحديثة قد أهملت تماماً اعتبارات العامل الثقافي فذلك لارتباطها - أي البدايات - بحراك السكان والقبائل والجماعات ، وهجراتها وتمفصلاتها وسط ظروف التخلّف وهيمنة النفوذ الأجنبي . أما الآن فإن أي نموذج للسياسة العربية لا يمكن له التحرّك خطوة واحدة في خضم الصراع السياسي والمصالح الاقتصادية دون استثمار العامل الثقافي والحضاري المشترك بين الدول العربية .

الدكتور إبراهيم عبد الله غلوم

الهوامش والمراجع:

*استخدمت الدراسة مصطلح الحراك الثقافي عنواناً عاماً لأنه أكثر المصطلحات شمولية ودلالة على مجمل عمليات التفاعل الثقافي والتداخل بين الثقافات والتثاقف وما يعنيه من حوار مع الآخر ، أو تبادل الأدوار الثقافية ، والتأثيرات المباشرة وغير المباشرة، وفضلاً عن ذلك فإن مصطلح الحراك الثقافي ينصب بقوة على مجمل المصاحبات الثقافية لحركات الهجرة والرحلة الجماعية، وهو ما تتمحور حوله ملاحظات الدراسة .

١- قد يقال بأن التثاقف مصطلح يعني فقط بإشكاليات التبادل والجدل بين ثقافتين مختلفتين أو أكثر من حيث القوة والضعف أو التبعية والهيمنة في حين أننا نعني بهذا المصطلح تبادل تبادل الفاعلية للادوار الحيوية على صعيد الثقافة بمعناها الشامل الاجتماعي والسياسي والاقتصادي. وهي أدوار لا نرصد لها مراحل أو حقباً تاريخية ، وإنما نحاول أن نكشف عن مفاصل ومعابر لحراكها منذ مرحلة الهجرات الكبرى إلى العصر الحديث كما توضح الدراسة .

٢- العبر وديوان المبتدأ والخبر، ابن خلدون، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨١ ج١ ص٨ .

٣- انظر ديوان لسان الدين الخطيب، تحقيق د. محمد مفتاح، دار الثقافة ط١ ١٩٨٩ ص٤٠٤

٤- ابن خلدون، العبر، مجلد ٦، قسم (١) ص٨ .

٥- انظر ما كتبه محمد المرزوقي عن القبائل العربية قبل الهلاليين. سيرة بنى هلال، ندوة حول السيرة الهلالية، الدار التونسية للنشر ١٩٩٠ .

٦- انظر كتاب الهلالية في التاريخ والأدب الشعبي، د. عبد الحميد يونس دار المعرفة، القاهرة ١٩٦٨. ففي هذا الكتاب نظرة تنصف الهلاليين وتعيد الاعتبار إليهم .

٧- انظر عبد الرحمن الأبنودي (سيرة بني هلال) ندوة حول السيرة الهلالية، ص٤٥ .

٨- العبر، ابن خلدون مجلد ٤، ج٣ ص٨ .

٩- المصدر السابق ج١١ ص ١٤٢ .

١٠- انظر: أدب الرحلة، د. حسين نصار مكتبة لبنان،بيروت ط١ ١٩٩١ ص٣٣ . وانظر أيضاً تاريخ الأدب الجغرافي،كراتشكوفسكي،دار الغرب الإسلامي بيروت،١٩٨٧ ص١٦٨ .

١١- انظر دراسة وضعها د. محمد جابر الأنصاري عن ابن سعيد المغربي ورحلاته المشرقية وتحولات عصره، دار الغرب الإسلامي ط١ ١٩٩٢ بيروت . وهو كتاب يؤسس مثالاً على التفاعل الثقافي بين المشرق والمغرب عبر التصنيف والتأليف والدخول في الأقاليم والتفاعل مع البيئات الثقافية العربية .

١٢- انظر موقف ابن خلدون من الهلاليين . العبر، ج١١ ص٤٠ .

١٣- تاريخ الكويت، عبد العزيز الرشيد، دار مكتبة الحياة، بيروت ١٩٧١ ص٢٧٧ .

١٤- انظر القصيدة، ديوان صقر الشبيب، مكتبة الأمل، الكويت ١٣٨٩هـ، ص٣٢٦ .

١٥- انظر تفصيلاً لذلك في كتاب: نابغة البحرين لمبارك الخاطر، وكتاب عبد الله الزائد وتأسيس الخطاب الأدبي الحديث للدكتور إبراهيم عبد الله غلوم .

١٦- ضمت وثائق الخطة الشاملة للثقافة العربية عشرات من الدراسات العلمية التي قام بها باحثون عرب متخصصون في التربية والإعلام والتراث والفنون التشكيلية والمسرحية والسينمائية وغير ذلك، وهي دراسات غلب عليها الطابع النظري وهيمنت عليها آليات التأطير العلمي انظر: الخطة الشاملة للثقافة العربية، منظمة العربية للثقافة والتربية والعلوم، جامعة الدول العربية، دار ذات السلاسل، الكويت ١٩٨٥.

١٧- انظر نص الخطة المذكورة في كتاب: الثقافة وإشكالية التواصل الثقافي في مجتمعات الخليج العربي، د. إبراهيم عبد الله غلوم، دلمون للنشر والتوزيع، قبرص ١٩٩٠ .

جمال الدين الافغاني والسياسة الايرانية

١٨٨٧ - ١٨٩٧

د. مصطفى عقيل الخطيب *

ملخص البحث

تهدف هذه الدراسة الى محاولة اثبات أورومة السيد جمال الدين الافغاني ونشأته الاولى التي تميزت بالغموض لاسيما مكان مولده وانتمائه العرقي هل هو ايراني ام افغاني وترجح هذه الدراسة انه ايراني الاصل ومن مدينة همدان الايرانية رغم عدم وجود وثائق اودلائل قاطعة على ذلك لكننا اعتمدنا على اقوال مجموعة من الايرانيين الذين يزعمون انهم من اقارب السيد جمال الدين في همدان وبعض من هؤلاء الذين عاصروه ورافقوه في رحلاته الكثيرة. كذلك اعتمدنا ايضا على شهادات عدد من الايرانيين الذين التقوا به او بأقاربه، هذا إلى جانب انه كان يتقن اللغة الفارسية بجانب اللغات العربية والتركية وغيرها، وكتب والّف باللغة الفارسية.

وقد اهتمت الصحف والمجلات الايرانية بهذه الشخصية إلى درجة كبيرة في حين لم يجد السيد هذا الاهتمام من قبل الافغان الا القليل.

اما الجزء الثاني من هذه الدراسة فتناول نشاطات جمال الدين الافغاني في ايران وعلاقاته بناصر الدين شاه القاجاري «اي الحقبة الايرانية للسيد جمال الدين» وتكاد تكون هذه الحقبة مجهولة في دراسات مستقلة وان كانت هناك اشارات في ثنايا الدراسات عن هذه الفترة.

وقد لعب السيد جمال الدين الافغاني دورا كبيرا في الحياة السياسية في ايران منذ وصوله إلى هناك بدعوة من ناصر الدين شاه القاجاري ونتج عن ذلك طرده من ايران بعد ان اشتد الخلاف بينه وبين الشاه والحكومة الايرانية لكنه ترك مجموعة من مريديه الذين تتلمذوا على يديه ونهلوا من علمه وفكره حتى ان احدهم انتقم للسيد بقتل الشاه نفسه في عام ١٨٩٦م.

---

* استاذ مساعد، قسم التاريخ، جامعة قطر

Jamal El Deen Al Afghani and the Iranian Politics 1887-1797

Dr. Mostafa Aqeel Al-Khateeb

Abstract

This present study is an attempt of establishing the ethnic origin of Mr Jamal El Deen Al Afghani, as well as disclosing his childhood which is still enigmatic, particularly, as far as his birthplace is concerned. Is he Iranian, or Afghani? This study maintains that he is originally Iranian and that he comes from the Iranian city of Hamadan. In spite of the absence of decisive credentials to prove it, the researcher relies heavily on what some Iranian people who claim to belong to the same family of Jamal El Deen Al Afghani in Hamdan have got to say in addition to the sayings of some of his contemporaries and travel mates, during his many travels. The saying of some people who have met him and / or his relatives are also taken into account. In addition, he was perfect speaker of Persian besides Arabic, Turkish and other languages. He used to write in Persian.

The second part of this study deals with Jamal ElDeen's activities in Iran, and his relationship with Nasser ElDeen Shah AlQajari, in other words, the Iranian phase of Jamal El Deen's life, a phase which is so cryptically referred to independent studies.

Jamal El Deen Al Afghani had played a great role in the political life of Iran since his arrival there on Nasser El Deen shah Al Qajari's invitation. However, he was deported from Iran as a result of the severe conflict that arose between him on the one hand, and the shah of Iran and the Iranian government on the other. However, he left behind some of his disciples who acquired much of his knowledge and line of thought. One of his disciples avenged Jamal El Deen's deportation by assassinating the shah himself in 1896 AD.

مقدمة :

من المعروف ان السيد جمال الدين الافغاني حاز شهرة تاريخية كبيرة، كثائر اسلامي ضد الاستعمار الاجنبي في بلاد الشرق الاسلامي، وكثائر ضد الاستبداد والمستبدين، وداعية للحرية والدستور، في الاقطار التي عاش فيها. فضلا عن دوره المشهود كداعية للجامعة الاسلامية، فلم يمارس الافغاني دوره كثائر سياسي نشط فحسب، وانما لعب دوراً كبيراً كمفكر وداعية ومعلم، ظهرت آثاره في خطبه ومقالاته ومؤلفاته، بل وتلاميذه، على نحو ما اهتم به الدارسون والمؤرخون، فقد عاش الرجل حياة خصبة ثرية، تركت آثارها وتأثيرها، ليس فقط خلال النصف الاول من القرن التاسع عشر (١٨٣٨ – ١٨٩٧)، وانما امتدت إلى ما بعد ذلك فيمن تركه من تلاميذ. وما خلفه من آثار واتجاهات وافكار.

ومن الثابت انه حظي باهتمام من قبل الكتاب والدارسين، ربما بما لم يحظ به الكثيرون من جيله، فصدرت عنه عشرات الدراسات والمؤلفات، في شتى اللغات، وادعاه الفرس والافغان، واعتبره المصريون والاتراك منهم، بدرجة او اخرى، لما لعبه في بلادهم من ادوار تاريخية معروفة، وظهر الرجل في معظم تلك الدراسات كشخصية مثيرة للجدل والاختلاف. وذلك لتعدد اوجه نشاطاته والادوار التي لعبها، والبلاد التي تنقل اليها وعاش فيها. لكنه، بكل المقاييس، كان شخصية تاريخية فذة ومؤثرة، تركت آثارها في مجال الحركة السياسية والفكر الديني، والاصلاحي، بل انه يعد من المؤسسين «لنهضة» العلم الاسلامي في العصر الحديث، ايا كان تقييم دوره وشخصيته.

وقد ثبت أن حياته في ايران وعلاقته بالشاه ناصر الدين، حاكم ايران القوي، (١٨٤٨ – ١٨٩٦)، الذي عاصر حكمه فترة «نضال» الافغاني، لم تخضع لدراسة علمية خاصة، تتتبع تطورها تاريخيا. وتحاول تقييمها، من خلال سياق الاحداث. لابراز موقفه من السياسة الايرانية، خاصة خلال العقد الاخير من حياة الشاه وحكمه، والعقد الاخير لنشاط وحركة الافغاني السياسية، ومن هنا نشأت فكرة هذه الدراسة، التي تستهدف دراسة ما يمكن ان يسمى «المرحلة الايرانية» من تاريخ الافغاني، قياسا على دراسة مراحله الهندية والافغانية، والمصرية والاوروبية والتركية... الخ.

وستبدأ الدراسة بتمهيد يلقي الضوء على جنسية الافغاني ونشأته، وهل هو ايراني أم أفغاني؟ وقد لا تكون لهذه المسألة المثيرة للجدل، أهمية تاريخية كبيرة، لكنها تبدو وثيقة الصلة بموضوعنا، فقد تلقي مسألة ترجيح احد الرأيين، بعضا من الضوء على صلة الافغاني بالسياسة الايرانية، وما اكتنف السنوات الثماني والعشرين الاولى من حياته من غموض، تلك السنوات التي قضاها قبل قيامه بدوره الهام في السياسة الافغانية (١٨٦٦ - ١٨٦٨)، وان كان بعض الايرانيين لا يأبهون كثيرا بايرانية السيد او افغانيته، فمن الثابت انه كان له نشاط سياسي كبير في ايران وساهم من خلال لقاءاته واتصالاته بعلماء ايران وانتقاداته اللاذعة والمستمرة لحكومة ناصر الدين شاه القاجارى، وانه نجح في خلق حركة اصلاحية نتج عنها قيام الثورة في ايران في عامي ١٩٠٥، ١٩٠٩م (١)، ثم ننتقل إلى دراسة دوره في ايران خلال رحلته الأولى إليها (مايو ١٨٨٦ - مايو ١٨٨٧) بعد اعطاء خلفية عن الشاه ونظام حكمه، وتتبع موقف الافغاني من السياسة الايرانية بعد ابعاده من ايران، ثم دراسة دوره في ايران عند اقامته فيها للمرة الثانية (١٨٨٩ - ١٨٩١) وما نتج عن دوره السياسي، وحتى ابعاده للمرة الثانية والاخيرة، ورد الفعل لديه ومقاومته للسياسة الايرانية حتى اغتيال الشاه عام ١٨٩٦ لتنتهي الدراسة بمعالجة مدى مسئولية الافغاني عن اغتياله.



حول الأصل والنشأة:

لقد اختلف المؤرخون والكتاب حول أصل ونشأة السيد جمال الدين، وثار الجدل وكثرت الحجج، لاثبات هل هو ايراني الاصل والنشأة، أم هو افغاني، كما اشتهر باللقب، وكما احب هو ان يسمي نفسه، والذي نود ان نشير اليه في البداية ان السيد جمال الدين لم يرتبط بوطن معين، بالمعنى الضيق للاوطان، وانما كان مرتبطا بقضية كبرى، نذر نفسه لها، وفجرها في كل وطن أقام فيه، ومن هنا كثرت رحلاته وتنقلاته، وتعددت اوطانه، لان قضيته هي وطنه حيث اقام وحيث وجد.

وثمة رأيان واضحان لكل منهما اصحابه ومؤيدوه، الرأي الاول يعتبره «افغاني» الاصل والمولد والنشأة، والرأي الآخر يعتبره «ايراني» الاصل والمولد والنشأة، وقد تكون القضية، كما اشرنا، غير ذات أهمية، الا ان الدراسة التاريخية لا ينبغي ان تتجاهل تمحيص هذين الرأيين وتفنيد اسانيد وحجج اصحابها، لترجح ايهما اقرب إلى الصواب ومنطق الاحداث، ما دامت «الوثائق» لا تقطع برأي حاسم في المسألة، فلدينا «شهادات» قدمها جمال الدين نفسه وتلاميذه ومؤيدوه، بل واقرباؤه، وهناك «وثائق» قدمها الايرانيون يدللون بها على ايرانيته، ومع ذلك لم تسلم من التجريح والتفنيد.. لذلك سنعرض لحجج اصحاب الرأيين، ثم نحاول ابداء رأينا في المسألة.

بالنسبة للقائلين بانه « افغاني» فهناك عدة شهادات يأتي في مقدمتها شهادة الافغاني نفسه حين طلب منه

ان يترجم لحياته فذكر «واي نفع لمن يذكر انني ولدت سنة ١٢٥٤هـ (١٨٣٨م) وعمرت اكثر من نصف قرن واضطررت لترك بلادي الافغان تتلاعب بها الاهواء..» وفي مقالة له ذكر «.. لقد استوقفني الافغان، وهي اول ارض مسّ ترابها جسمي، ثم الهند وفيها تثقف عقلي، فايران بحكم الجوار والروابط، واليها كنت صرفت بعض همتي..» (٢) وقد ايدت شهادة محمد عبده نفس المعنى، حين قال « انه ولد في بيت عظيم ببلاد الافغان وآل هذا البيت في خطة «كنر» من اعمال كابل..» ويؤكد محمد رشيد رضا ان ادعاء الفرس بأن السيد منهم هو من قبيل ما جرت به العادة بشأن عظماء الرجال وتنازع الشعوب لهم (٣).

كذلك ايد «عبد القادر المغربي» انه افغاني على سبيل الترجيح، الا انه لم يغفل الروايات التي قالت انه ايراني من مازندران وان والده كان ضابطا في الجيش الايراني ارسلته حكومته إلى بلاد الافغان في مهمة، وهناك طابت له الاقامة فيها وتزوج من أهلها وانجب جمال الدين، وان كان المغربي ذكر ان هذه الروايات تواترت ولا دليل عليها وانها نقلت عن جمال الدين نفسه لذلك مال إلى اعتمادها واعتباره افغانياً.. اما الشيخ مصطفى عبدالرازق فقد اشار إلى الخلاف حول نسب السيد، ولم يقطع برأي «فان ما يتعلق بأصله ونشأته محاط بغموض واضطراب» ثم اشار عبدالرازق إلى ان محمد عبده في فاتحة تعريبه لرسالة « الرد على الدهريين» يرى ان السيد وان كان في الحقيقة فارسيا، فقد انتسب إلى الافغان، ليظهر بمظهر السني، وليتخلص من رقابة الحكومة الايرانية لرعاياها في الخارج (٤)، معنى ذلك ان عبدالرازق لم يقطع برأي وان كانت اشارته لما اورده محمد عبده امر له مغزاه.

وهناك دراستان افغانيتان تؤكدان افغانيته، أولاهما تؤكد انه ولد في «كوناري» لسيد من آل البيت افغاني يدعى السيد سفدر وان مسقط رأسه هو قرية شيرجراغ، ومع هذا لم تأت هذه الدراسة بوثيقة واحدة تؤيد ذلك، سوى صورة زنكوغرافية، لورقة بخط السيد كتب عليها اسمه وتوقيعه بعبارة «من سكنة كابل من أهالي الافغان، السيد جمال الدين من سادات كنر» وباستثناء ذلك ليس بها ما يثبت افغانيته، وثانيتهما دراسة لباحث افغاني، تعتمد على ما سبق نشره قبل عام ١٩٦٧م، وتؤكد انه من «اسعد اباد.. وقرية كنر..» ولم تورد هذه الدراسة وثيقة جديدة، وانما اعتمدت على نقل الروايات المتواترة التي اوردها السيد واصدقاؤه، ثم يقدم افكاراً تعتمد على مجادلة القائلين بايرانيته، ويضيف انه لو كان ايرانيا شيعيا لما تخلى عنه الائمة الايرانيون يوم طرده الشاه وهو مكبل بالسلاسل عليل، وان مطالعة كتابه «تتمة البيان..» توضح كيف انه يسجل عواطفه واحاسيسه كأفغاني... الخ (٥).

وهناك دراسة حديثة «توفق» بين الروايات المختلفة ويرى صاحبها ان اسرة السيد «ربما» تكون قد فرت إلى اسد آباد في ايران، تاركة افغانستان خوفا من بطش دوست محمد، وانها ظلت هناك تحمل اسمه، وانه ليس ثمة تعارض بين ان يكون افغانيا، وان جزءا من اسرته عاش في ايران.. وهناك من يستنتج انه ليس مستبعدا ان يكون لاسرة السيد فروع في كل من ايران وافغانستان، وان الشاه اراد اثبات انتساب السيد إلى ايران ليستطيع الانتقام منه (٦).

وعموما نلاحظ من تحليل الآراء السابقة انها تعتمد على ما ذكره الافغاني عن نفسه، او ما اراد هو ان يعرف عنه، وانها تواترت وتنوقلت عبر تلاميذه ومريديه، كما انها تستند في اثبات «افغانيته» على التشكيك فيما اورده اصحاب الاتجاه القائل بايرانيته، اي انها تعتمد على الجدل، دون تقديم وثائق واضحة، كما انها لم تقدم دليلا يثبت حقيقة افغانيته، فضلا عن ان بعضها قدم آراء توفيقية. ترى ان الرجل ربما ولد في افغانستان، وانتقل إلى ايران وهو طفل، او العكس، مما يثبت ان اصحاب هذه الآراء لا يقطعون بصحة نسب الرجل من حيث اصله وجنسيته ونشأته.

وأما القائلون بان جمال الدين «ايراني» من اسد آباد قرب همدان بإيران، وانه ولد ونشأ هناك، فمعظمهم من الايرانيين ومن المستشرقين الاوروبيين، الذين عاصروه، والمحدثين، بل وبعض الباحثين العرب، ويستند هؤلاء إلى ان اول سيرة صدرت عنه في ايران كانت عام ١٨٨٩م، ضمن كتاب «المآثر والآثار» تأليف اعتماد السلطنة (محمد حسن خان)، الذي كان وزيرا ايرانيا وتعرف إلى جمال الدين واعجب به عند زيارته لايران ورغم ان هذه السيرة تقطع بانه ايراني، الا انها لم تقدم وثيقة تثبت ذلك. وهناك كذلك السيرة التي كتبها ابن اخت جمال الدين وهو ميرزا لطف الله خان التي صدرت في برلين عام ١٩٢٦م، والتي ترجمت فيما بعد إلى العربية اكثر من مرة، وهي بعنوان «شرح حال وآثار السيد جمال الدين اسد آبادي المعروف بالافغاني» وفيها القى لطف الله الضوء على نشأته وطفولته وصباه في اسد اباد، ولم يقدم بدوره اسانيد ووثائق تؤكد صحة ما ذهب اليه... واكد انه شيعي متعصب وانه جعفري في مذهبه الفقهي، وانه اظهر غير ما ابطن ليجد له آذانا في العالم السني، واضاف ان بقايا اسرته لا زالت موجودة حتى الآن في اسد آباد (٧).

وشكك قلعجي في افغانيته وروى رواية عن الشاعر الصافي النجفي بشأن لجوئه لايران عام ١٩١٩م ونزوله بدار امين الضرب محمد حسن ضيفا على ابنه، الذي اخبره باقامة السيد في بيتهم عاما ونصفاً وانه علمه العربية حينذاك، واكد النجفي انه فارسي وان اسرته معروفة في اسد اباد، بل ان قلعجي يعود فيضيف ان الغموض يكتنف نشأة الرجل ويتساءل: فهل ولد في أُسد آباد الفارسية ونشأ فيها ثم انتقل ابوه إلى افغانستان ام انه ولد بها بعد انتقال ابيه اليها «مهما يكن من امر فانه ان لم يكن افغاني الاصل فهو افغاني النشأة، قضى في افغانستان ايام طفولته وشبابه...» (٨).

وثمة نفر من المستشرقين يؤيدون انه ايراني، منهم ادوارد براون الذي ذكر ان جمال الدين كان ايرانيا، رغم انه ذكر عن نفسه انه افغاني (٩). كما ان صحفيا تركيا ذكر انه اجرى معه حديثا ذكر فيه جمال الدين ان والديه من «مراغة» في اذربيجان الايرانية. وانهما هاجرا إلى بلاد الافغان، كذلك اورد بروكلمان ان السيد ايراني اخفى ايرانيته لأسباب سياسية، كما اكد ماسينيون انه «ايراني قح» (١٠).

وفي عام ١٣٦٣هـ ش الموافق ١٣٢٣هـ ق عندما طلب الافغان من تركيا نقل رفاة السيد جمال الدين الافغاني إلى كابل، اثارت هذه القضية ضجة كبيرة في ايران لا سيما من اهالي اسد اباد الذين يزعمون انهم اقارب السيد فبعثوا ببرقية إلى مجلس الشورى الايراني ينكرون عدم اتخاذ الحكومة الايرانية والمثقفين الايرانيين اي

موقف من هذا الموضوع الذي يمس كرامة السيد جمال الدين الاسد ابادي. وقد بادرت وزارة الخارجية الايرانية بالاتصال بتركيا لكنها لم تكن تود ان تتفاقم الخلافات بين الافغانيين والايرانيين. فرغبت الحكومة الايرانية في ان تدفن رفاة السيد في بغداد، لكن رفاته نقلت إلى كابل من البصرة عن طريق الجو في ١٣٢٣/٩/٢٤ هـ ش (١١).

اما السيد خسرو شاهي وهو أحد الايرانيين المهتمين بالسيد جمال الدين فيؤكد من خلال الوثائق التي يمتلكها على انه ايراني ومن اسد اباد، وان هناك العديد من الرسائل المتبادلة بين السيد واصدقائه تحمل توقيعات السيد بالالقاب المختلفة مثل الكابلى والاسد آبادي والاستانبولي والحسيني... الخ. ويبرر السيد خسرو شاهي ذلك بأن جمال الدين لم يكن يهتم بانتمائه إلى دولة معينة وانما كان يعتبر العالم الاسلامي وطنه وان هدفه هو تحقيق وحدة العالم الاسلامي والقضاء على الاستعمار الغربي، وفيما يتعلق بمذهبه فانه عرف نفسه على انه حنفي المذهب فكان من الطبيعي ان يعتنق المذهب السني لانه كان يتنقل في العالم الاسلامي خاصة بين الهند ومصر وتركيا.. الخ (١٢).

وفي رواية عن اسد الله خرقاني، يفهم منها ان جمال الدين ايراني، وليس افغانيا، حيث ذكر انه التقى به النجف، وسأله عن سبب تسمية نفسه بالأفغاني، فأجاب السيد انه اراد بذلك ان يتخفف من متاعب وملاحقات القناصل الايرانيين، حيثما حل في بلد، بينما لم يكن لافغانستان قناصل فيها (١٣).

ويذهب احد علماء ايران البارزين وهو السيد مرتضى مطهري لاثبات انتماء السيد جمال الدين إلى المذهب الشيعي بأنه قاوم استبداد الحكام وناهض الدول الاستعمارية وان هذه الصفة تميز علماء الشيعة دون علماء السنة الذين ينادون بطاعة أولي الامر (١٤).

وعموما يمكن ان نلاحظ ان الدراسات والمؤلفات السابقة لم تقدم وثائق جديدة تتعلق بنشأة السيد واصله، وانما تعتمد على ما كتب عنه وما تواتر نقله، إلى ان اصدرت جامعة طهران عام ١٩٦٣م مجموعة وثائق عنه عنوانها «مجموعة اسناد ومدارك جاب نشده درباره سيد جمال الدين مشهور افغان» (١٥) اي مجموعة وثائق غير منشورة تتعلق بالسيد جمال الدين المشهور بالافغاني، وقد جمعها وصنفها كل من اصغر مهدوي وايرج افشار، ضمت صورا لأهم الوثائق معظمها بالفارسية وبعضها الآخر بالعربية... وقد ذكر مهدوي بشأن هذه الوثائق ومصدرها ان السيد كان قد اودعها عند جده (محمد حسن امين الضرب) الذي كان من اخلص اصدقائه والذي استضافه في بيته عند اقامته في ايران. وانها وصلت اليه فأهداها لمكتبة البرلمان الايراني، ثم عكف مع افشار على تصنيفها ونشرها في هذا المجلد الذي نشر بالفارسية، ليضم معلومات وحقائق ووثائق جديدة نشرت لاول مرة.

وقد احتفل الدارسون بهذه المجموعة الوثائقية واتخذوها دليلا على ان الرجل ايراني، دليلهم ان الوثائق تضمنت رسائل بخط جمال الدين إلى بعض افراد اسرته واصدقائه في ايران، وعلى رأسهم محمد حسن امين الضرب، الذي كانت الوثائق بحوزته، ورسالة من ناصر الدين شاه يرحب فيها بعودة جمال الدين إلى بلاده عام

١٨٨٩م، كما تضمنت صورتين لجوازي سفر ايرانيين، صدرا عن قنصليتي ايران في مصر وفيينا باسم السيد (١٦) .... الخ. ورغم ان كثيرا من الدارسين اتخذوا من الرسائل المتبادلة بينه وبين اقاربه في ايران، ولقاءاته معهم في المرتين اللتين عاش فيهما في ايران دليلا على ايرانيته، الا ان ذلك كله، وكذلك جوازي السفر، لا يقطع بمولد ونشأة السيد في ايران، فربما يكون قد انتقل اليها في مرحلة مبكرة من عمره وان اسرته عاشت هناك، وربما يكون قد منح الجوازين لأسباب اخرى فيما بعد.

المهم ان دراسات حديثة توالت معتمدة على هذه الوثائق، معتبرة انها حجة في اثبات ان الرجل ايراني، وكان من ابرز هذه الدراسات دراسة قدسي زاده، الذي حاول اثبات ان السيد ايراني من خلال استقراء الوثائق، واضاف ان اسد آباد تغير اسمها عام ١٩٢٦م بمرسوم شاهاني لتصبح «الجمالية» نسبة لجمال الدين، وذكر قدسي زاده ان السيد روى لاحد الايرانيين، ويدعى غلام حسين بندر ريكي، ان اسم «الافغاني» هو الاسم الكفاحي الذي اتخذه لنفسه... وقدمت دراسة «هوما باكدامان» سيرة للرجل، تتبعت فيها حياته مع والده (صفدر) الذي كان مزارعا بسيطا، وكيف انه قضى السنوات العشر الاولى من حياته (٣٨ - ١٨٤٨م) في اسد اباد، مع امه (سكينة باجوم) واخيه مسيح الله واختيه طيبة ومريم... واضافت ان السيد عندما سئل من احد الايرانيين عن تغيير لقبه، اجاب بأن «الافغاني هو اسمي القلمي او المستعار» (١٧).

وقد اهتمت «نيكي كيدي» بالافغاني في اكثر من دراسة، وذكرت ان مسألة جنسيته حسمتها الوثائق الايرانية من جهة، وظهور جمال الدين في افغانستان للمرة الاولى والاخيرة في الفترة (٦٦ - ١٨٦٨م) من جهة اخرى، فضلا عن انه لم يذكر في الكتابات الافغانية من صحف او كتب الا عام ١٩١٦م حيث كتبت عنه للمرة الاولى صحيفة «سراج الاخبار» في كابل(١٨).

وفي الدراسات العربية الاحدث تأتي دراسة «لويس عوض» التي استندت بشكل اساسي إلى كتابات نيكي كيدي وكذلك ايلي خضوري، وكلها قدمت سيرة بنيت على اساس انه ايراني، حتى اسمى دراسته «الايراني الغامض في مصر»، وكذلك كتابات علي شلش التي حققت كل ما كتب قبلها اي قبل عام ١٩٨٤م، وفيها رجح ان الرجل ايراني، وان قدم قرائن يسهل نقدها، باعتبارها لا تقطع بصحة نسب الرجل ونشأته، ويستند إلى الوثائق الايرانية ويراها - كذلك - حسمت المسألة، مع ذلك يشير إلى ان الوثائق لا تقطع بأن السيد ولد في ايران، وانها لا تتعرض للسنوات الثلاثين الاولى من حياته ولاسيما المتعلقة بمولده وطفولته وصباه (١٩).

وفي تقديرنا ان الوثائق الايرانية لا تشكل دليلا تاريخيا حاسما وقاطعا عن اصل الرجل ونشأته، على الاقل خلال العقود الثلاثة الاولى من حياته، وان كانت تفيد في دراسة دوره في ايران بغير جدال، وان القائلين بايرانيته قبل صدور هذه الوثائق، تناقلوا رواياتهم عن بعضهم البعض، دونما سند وثائقي، شأنهم في ذلك شأن القائلين بأفغانيته، وانهم جميعا قدموا إما روايات منقولة بعضها عن بعض، أو حججا منطقية وعقلية، فعمد هؤلاء واولئك على الاستنباط والاستنتاج دون الاعتماد على حقائق ثابتة وقاطعة.



الأوضاع السياسية في ايران:

من الثابت ان ايران واوضاعها السياسية شكلت عنصرا هاما في تفكيرجمال الدين الافغاني ونشاطه، بغض النظر عن قضية انتمائه اليها، او نشأته فيها، وبالذات خلال العقد الاخير من حياته (١٨٨٦ - ١٨٩٦م)، مما يمكن تسميته «بالمرحلة الايرانية» قياسا على نشاطاته السابقة في المراحل الافغانية والهندية والمصرية والتركية... الخ. وحتى عندما كان مقيما في اوروبا وتركيا، كان عقله في ايران وعينه على كل تطوراتها الداخلية وعلاقاتها الخارجية، متابعا ومعلقا وكاتبا، مهتما بكل امورها السياسية، اهتماما ربما يفوق اهتمامه بالبلدان التي اقام فيها خلال هذا العقد الاخير.

ويقتضي الامر هنا رصد أهم التطورات السياسية التي حدثت في ايران حتى مجيء جمال الدين الافغاني اليها في عام ١٨٨٦م، لقد كانت الاسرة القاجارية تحكم ايران منذ عام ١٨٩٦م، وكان ناصر الدين شاه هو الذي عاصر جمال الدين الافغاني، من حكام ايران من هذه الاسرة، حيث تولى بعد وفاة والده محمد شاه عام ١٨٤٨م، في فترة حرجة من تاريخ ايران، تمثلت في توالي الضغوط من جيرانها الروس الاقوياء، ومن جانب الممثلين الانجليز، وتفاقم المشاكل الاقتصادية، ثم كثرة المتاعب التي جرت من حكام الاقاليم من الخانات والشيوخ الراغبين في الاستقلال، وقد حاول حاجي اقاسي، الذي كان صدرا اعظم في عهد محمد شاه الاستيلاء على السلطة، لكنه لم ينجح.

وقد عانت ايران في اواسط القرن التاسع عشر من اختلال الامن وتفشي الخلافات بين الامراء القاجاريين وكادت ان تحدث حرب اهلية لولا تدخل ام الشاه الجديد التي نجحت في الامساك بزمام الامور مما ضمن لابنها استلام السلطة، ولم يزد عمره عن سبعة عشر عاما، وكانت الاميرة من كبار الساسة ومن الشخصيات القوية، بعد مؤسس الاسرة.

وقد نجح الشاه الشاب في اقرار الامور، بعد تعيينه ميرزا تقي خان وزيرا له، ومنحه لقب «آتابك الاعظم»، ثم «امير كبير» وكان هذا قد اكتسب خبرة واسعة في الشئون الادارية والسياسية، فتمكن من السيطرة على امور البلاد والتصدي لكل انواع الفساد، وقبض على ازمة الحكم بيد من حديد، في وقت كانت البلاد تعاني فيه من انهيار اقتصادي وحركات ثورية وتيارات دينية، حيث رفض الشيوخ والخانات وحكام المدن الانضواء تحت لواء الحكومة المركزية، فاستطاع امير كبير القضاء على ذلك كله، والتصدي للفساد والانقسامات، واستمر يقود حركة الاصلاح اكثر من ثلاث سنوات، إلى ان حرّض الشاه على قتله بعد ان ضاق به، كما ضاق به رجال الادارة والبلاط، ممن رأوا في وجوده ضياعا لنفوذهم وامتيازاتهم، وحال قتله المفاجئ في يناير ١٨٥٢م دون اتمام الاصلاحات.

وفي عام ١٨٥٨م حاول الشاه تدارك الانهيار فقام بأول حركة اصلاحية عندما انشأ مجلساً للوزراء سماه «مجلس شورى دولت» يتألف من ستة وزراء برياسة احد المصلحين هو ميرزا جعفر خان، الذي درس في

بريطانيا، ومع ان الشاه وافق على ان يناقش هذا المجلس جميع امور البلاد بحرية تامة، الا انه احتفظ لنفسه في النهاية بحق اتخاذ القرارات بمفرده وبذلك جعل هذا المجلس مجلساً صورياً. وفي عام ١٨٧٢م حاول توسيع هذا المجلس وسماه «مجلس مشورت وزراء» او «هيئة دولت» حيث ضم تسع وزارات، الا ان قبضة الشاه الحديدية على امور البلاد، حالت دون قيام المجلس بمهامه فلم تحدث تغييرات جوهرية في حياة الشعب، نتيجة استبداد الشاه، وضعف الموارد المالية، وسيطرة الاجانب على كثير من الانشطة الاقتصادية (٢٠).

ويلاحظ ان السنوات العشر الاولى من حكمه (٤٨ – ١٨٥٨م) شهدت سلسلة من الحروب ضد التركمان والافغان والانجليز، وقد انتهت بتزايد النفوذ الاوروبي في ايران، واتخذ هذا النفوذ صورة امتيازات، حصل عليها الروس والانجليز بصفة خاصة، مثل امتياز مد خطوط التلغراف والسكك الحديدية، وامتياز انشاء الطرق في شمالي البلاد، وتنظيم الجيش، الذي منح للروس، حتى قال وزير خارجية ايران ذات مرة «كان علينا ان نطلب تصريحا من الحاميتين الروسية او الانجليزية، اذا ما اردنا الخروج للصيد في الشمال او الشرق او الغرب من بلادنا...» (٢١). ويرصد المؤرخون ان عهده شهد عقد نحو ثلاث وثمانين معاهدة، ما بين تجارية وسياسية وحدودية، وامتيازات مع الدول الاجنبية ورعاياها، وكانت ايران مغبونة خاسرة في جميع هذه المعاهدات والامتيازات (٢٢).

ومن المعروف ان الشاه واجه المذاهب الفكرية والتيارات الدينية التي انتشرت آنذاك، وعلى رأسها «البابية» التي اتسع نطاقها في عهده واتخذت طابعا سياسيا وخلقت له الكثير من المتاعب. وصار الاتهام بها سلاحا في يد رجال بلاطه وحكام الولايات يقضون به على خصومهم ومنافسيهم من اصحاب الافكار الحرة والمطالبين بالاصلاحات الدستورية، ورغم اعدام «الباب» وجماعة من انصاره، الا ان الدعوة اتسع نطاقها، ودبر انصارها مؤامرة لقتل الشاه، نجا منها بصعوبة بالغة، فبطشت الحكومة بمعظم زعمائها وهاجر الكثير من انصارها خارج ايران.

وفي مقابل هذه التيارات ظهرت حركات من جانب المثقفين ثقافة أوروبية حديثة، ممن يدعون لإصلاح نظام الحكم على اسس ديمقراطية، واجراء اصلاحات دستورية، الا ان الشاه حال دون ذلك، ونصح وزراءه بتضليل الشعب عندما قال لهم «ان خدمى – يقصد شعبي – يجب الا يعلموا شيئاً عن العالم الخارجي، وخاصة الدول الاوروبية، واقناعهم ان ايران هي العالم كله...» وقد ذكر بعض المراقبين الاوروبيين ان الاوضاع صارت سيئة جدا، وان المسئولين لا يبالون بشئون الدولة التي صارت ضعيفة وفقدت هيبتها.

والمعروف ان الشاه قد اسرف في نفقاته الشخصية إسرافاً ارهق ميزانية الدولة على نحو خطير، كما كان يعين الحكام والوزراء حسب مزاجه الشخصي.. وقد ارتفع عدد افراد الجيش في عهده إلى نحو ربع مليون جندي، وعهد بتنظيمه إلى خبراء من الروس، مما خرب ميزانية الدولة واشاع السخط بين الناس ولاسيما بين العلماء ورجال الدين الذين افزعهم التدخل الاجنبي، وخاصة ان الروس اصبحوا يقررون كثيرا من الامور الاقتصادية والعسكرية (٢٣).

وفي ظل تردي الاوضاع الاقتصادية وفساد العلاقة بين القاجاريين والشعب، اتهم العلماء ناصر الدين شاه بأنه يعمل مع القوى المعادية للاسلام، والتي تستهدف السيطرة على ايران، وتدمير طابعها كمجتمع اسلامي، وفي ظل تشدد رجال الدين، الذين كانوا يستمدون نفوذهم من طبقات الشعب المتوسطة والفقيرة، مال المفكرون المستنيرون إلى التعاون مع الشاه تارة، ومع رجال الدين وعلمائه تارة اخرى (٢٤). وبدا ان البلاد مقدمة على حال من الفوضى وحاول الشاه من جانبه استمالة رجال الدين تارة، وفئات المثقفين ثقافة غربية تارة اخرى في محاولة لايقاف تردي الاوضاع، والتماس بعض سبل الاصلاح الداخلي.

و كان من أهم سمات حكم ناصر الدين شاه محاولاته اقتباس الاصلاحات ذات الطابع الاوروبي، فقد تعددت رحلاته إلى اوروبا واطلاعه على أنماط جديدة للحكم والادارة، وكذلك مظاهر المدنية الحديثة. ولذلك عزم على انجاز بعض الاصلاحات الادارية والسياسية، ولكن نوازعه الاستبدادية وطغيانه وعدم ثقته بالآخرين، جعلته يتخلى عن ذلك، ولم يسر في الشوط إلى مداه.

ويبقى، رغم ذلك، ان أهم انجازات عصره تمثلت في إنشاء مكتبة ملكية على غرار المكتبات العامة في اوروبا، حيث جمع فيها كافة الكتب الموجودة في البلاط من عهد الحكام السابقين، غير انها لم تفتح لعامة الناس، وانما اتخذت مظهراً من مظاهر الحضارة فحسب، كما شهد عصره انشاء مدرسة دار الفنون في طهران بهدف نشر العلوم والمعارف الحديثة، وكذلك انشاء المستشفيات، فضلا عن مكاتب للبرق ودار لسك النقود، وانشاء ادارة للبريد، وادارة عامة للشرطة، وتنظيم الجيش تنظيما جديدا وبناء قلاع عسكرية على الحدود والثغور، يضاف إلى ذلك كله بناء مجمع للصناعات، والتقدم الهائل في صناعة ونسج الحرير، وإنشاء المطابع، واصدار الصحف (٢٥).. كل هذه الاصلاحات وغيرها تجعل عصر الرجل، رغم استبداده، على درجة كبيرة من الاستنارة والأهمية، رغم انها فتحت الباب على مصراعيه للتدخل الاجنبي وازدياد نفوذه في ايران.

ويصف المؤرخون الاوروبيون الشاه بأنه صار في اواخر عهده عصبيا انانيا لا يهتم الا بنفسه، رغم انه من اعظم الحكام الذين انجبتهم الاسرة القاجارية، كما ان السنوات الاخيرة من حكمه (١٨٩٠ - ١٨٩٦م) شهدت اضطرابات سياسية، مهدت للثورة الايرانية التي اندلعت في العهد التالي، فشهدت تلك الفترة بذور هذه الثورة، حيث تمخضت رحلة الشاه الاخيرة إلى اوروبا، عن امتيازات لم تكن في صالح البلاد، خاصة امتياز التبغ عام ١٨٩٠م، مما كان له اثره الكبير في إثارة السخط العام في العام التالي، والذي عبر عن نفسه في ثورة شهيرة عام ١٩٠٥م (٢٦).

تلك هي الاوضاع العامة في ايران، وتلك ملامح شخصية ناصر الدين شاه، الذي عاصره جمال الدين الافغاني وارتبط به في علاقة صراع، استغرقت العقد الاخير من حياتهما معا، فقد اتى جمال الدين إلى ايران بدعوة من الشاه في عام ١٨٨٦م، ولقي الشاه مصرعه بعد ذلك بعشر سنوات، وبعد ذلك بعدة شهور لفظ جمال الدين الافغاني انفاسه في اسطنبول، بعد ان طرد من ايران للمرة الاخيرة في فبراير عام ١٨٩١م.



اما بالنسبة لعلاقة جمال الدين الافغاني بايران، خلال سنوات نشأته وتكوينه، فليس ثمة خلاف بين دارسيه، بغض النظر عن مكان ولادته عام ١٨٣٨م، في انه درس في قزوين لمدة عامين (٤٨ - ١٨٤٩م) وان اباه رحل به إلى طهران خوفا عليه من وباء الطاعون. ويقول جمال الدين عن هذه الرحلة انه نز ل مع ابيه في محلة سنكلج ضيفين على سليمان خان، المعروف بصاحب اختيار، وانه سأل عن اكبر علماء طهران في ذلك الوقت، وكان اقاسيد صادق، حيث حضر مجلسه وناقشه في مسألة علمية كان يشرحها، فأعجب به الشيخ وخلع عليه عباءة وعمامة ليكون عالماً.

ثم قضى الفترة من ٤٩ - ١٨٥٣م في النجف ومشاهدها، حيث درس العلوم الاسلامية وغيرها.. ثم غادرها بعد مكيدة يقال ان بعض العلماء دبروها له، فذهب لزيارة والده في اسد آباد، فطلب منه والده ان يقيم معه بها، ولكنه اعتذر، ورحل إلى بوشهر ومنها إلى بومباي، ثم إلى مكة ليحج، عاد بعد ذلك إلى مزارات النجف وكربلاء، ثم إلى اسد آباد، حيث مكث بها ثلاثة ايام، مغادرا اياها إلى طهران، حيث أقام بها بضعة اشهر، ويرجح ان هذه الرحلات جميعا استغرقت الفترة (٦١ - ١٨٦٥م) والثابت انه كان في اسد آباد وطهران في اواسط ديسمبر عام ١٨٦٥م (٢٧).

وبدأت بعد ذلك مرحلته الافغانية (١٨٦٦ - ١٨٦٨م) ثم اعقبتها المرحلة التركية التي استغرقت الفترة (١٨٦٩ - ١٨٧١) ثم المرحلة المصرية (١٨٧١ - ١٨٧٩م) وبعد إبعاده من مصر بقي في الهند حتى نهاية عام ١٨٨٢م، ليرحل بعدها إلى اوروبا، ليقيم بين لندن وباريس (١٨٨٣ - ١٨٨٥) فيما يمكن تسميته بالمرحلة الاوروبية.

ويعنينا من التطورات السابقة ان نؤكد على عدة حقائق هامة اولها ان جمال الدين تلقى تعليمه خلال السنوات الاثنتي عشرة الاولى في طهران وقزوين، اي في ايران، قبل ان يرحل إلى النجف لاستكمال دراسته عام ١٨٤٩م، وثانيها ان والده كان مستقرا في اسد اباد بايران، وان جمال الدين تكررت زياراته له هناك، وثالثها انه لم يعرف عنه انه أقام في افغانستان او زارها قبل عام ١٨٦٦م، عندما تورط في الصراعات السياسية بين امرائها وانتصر للأمير محمد اعظم خان، ضد دوست محمد خان، ولعب دوراً بارزاً كوزير اول في دولة محمد اعظم، إلى ان استطاع شير علي خان احتلال كابل عام ١٨٦٨م والاستيلاء على السلطة ونفي محمد اعظم واضطرار جمال الدين إلى الرحيل إلى الهند... اي انه حتى عام ١٨٦٨م، لم يقم في افغانستان اكثر من عامين كان في الثامنة والعشرين من عمره.

جمال الدين في إيران
مايو ١٨٨٦ - مايو ١٨٨٧م

حقق جمال الدين الافغاني، في المرحلة الاوروبية التي قضاها بين لندن وباريس، واصدر فيها مع الشيخ محمد عبده صحيفة «العروة الوثقى» المعروفة، شهرة سياسية كبيرة نتيجة نشاطاته وكتاباته واتصالاته. ويبدو ان ناصر الدين شاه، في اثناء زيارته لاوروبا سمع بأخبار الافغاني ونشاطاته، لذلك رأى ان يدعوه لايران لكي يستفيد من خبرته ومكانته، وربما رغبة من الشاه في ان يحظى مكانة مرموقة في العالم الاسلامي من خلال تقريبه لكبار المصلحين، خاصة وان جمال الدين قد عرف عنه معارضته للسياسة الاستعمارية البريطانية، وحسب رواية ميرزا لطف الله ابن اخت جمال الدين، فان الشاه لم يكن يعلم انه ايراني، وكان يظن انه افغاني، حسبما كان يسمي نفسه، بيد ان الميرزا حسن خان صنيع الدولة، برهن للشاه على ان السيد ايراني اسد ابادي، فمال الشاه إلى دعوته للاقامة في ايران، بعد ان وعده خيرا في الاستعانة به في اصلاح الاوضاع، فلبى جمال الدين الدعوة، ووصل إلى بوشهر في مايو ١٨٨٦ - ١٦ شعبان (١٣٠٣هـ) حيث أقام في احد خاناتها وهناك تعب فيه فاضطر إلى الكتابة إلى حاج احمد خان سرتيب الذي استضافه في منزله هناك. فقضى به عدة شهور، «اشتغل فيها بتهذيب الناس وارشادهم إلى طريق الاسلام والحرية» وهناك اتصل به سديد السلطنة، وهو احد مثقفي المدينة وكتابها، وقد سجل سديد السلطنة انه تلقى على يديه الدروس التي كان يلقيها، واورد في كتبه احاديث استاذه جمال الدين عن ضرورة وجود التشريع وحرية التعبير، والتصنيع، والمساواة والديمقراطية في ايران، وكذلك احاديثه عن اخطار الاستبداد والحكم المطلق.

ولما علم الشاه بوجوده في بوشهر، دعاه عن طريق اعتماد السلطنة إلى القدوم إلى طهران، فذهب جمال الدين، عن طريق اصفهان، حيث قابل ظل السلطان، ابن ناصر الدين شاه وحاكم المدينة، الذي اعجب بآرائه وتفكيره... وفي اصفهان نزل بدار الحاج السيّاح، الذي اكتسب اسمه من كثرة سياحاته والتي تعرف في احداها على جمال الدين، وصار من اخلص اتباعه، ثم اضطهد بسبب ذلك فيما بعد، وبقي جمال الدين في اصفهان طوال شهر نوفمبر، وفي اصفهان اجتمع بعدد من علمائها واعيانها واتهمهم بالإهمال والسكوت على قبول الظلم والاستبداد. وكانت الحكومة الايرانية قد اتخذت في ذلك الوقت قراراً بهدم «عمارة عالي صفوية» وهي إحدى المباني الاثرية التي تعود إلى العصر الصفوي، فغضب جمال الدين من ذلك وخاطب العلماء بقوله «ألستم بني الانسان ترون ان العالم ينفق مئات الالوف للحفاظ على تراثه الحضاري وأنتم لا تأبهون بحضارتكم، عليكم ان تفتخروا بما لديكم من الحضارة والتراث»، وفي مقابلة مع حاكم اصفهان (ظل السلطان) حث جمال الدين على الحفاظ على آثار العهد الصفوي، في حين اعتذر الاخير بأن الامر ليس بيده وبرر عجزه عن الدفاع عن تلك الآثار «بأن الذين يتولون امور الدولة مجموعة من الجهلاء»، ومن اصفهان رحل إلى طهران حيث وصلها في يناير ١٨٨٧م (١٣٠٤هـ)، وظل بها حتى رحل عنها في مايو من نفس العام، اي ان اقامته او رحلته الاولى - بدعوة

من الشاه – إلى ايران استغرقت نحو عام (من مايو ١٨٨٦م) عندما وصل إلى بوشهر، حتى مايو ١٨٨٧م عندما خرج من طهران مكرها.

فما الذي فعله جمال الدين الافغاني في ايران، بل في طهران على وجه التحديد خلال زيارته «الاولى» بدعوة من الشاه بعد ان صار شخصية شهيرة وهامة؟ نعود إلى رواية ابن اخته ميرزا لطف الله، التي تعطينا تفاصيل اكثر من سائر الروايات الاخرى، والتي لخصت ونقلت عنها الروايات الاخرى، فيورد لنا لطف الله ان جمال الدين نزل في دار الحاج محمد حسن، امين الضرب، الذي كان صديقا له، حيث عُين لخدمته رجل هو ميرزا رضا كرماني (الذي قتل الشاه فيما بعد)، ثم دعي لمقابلة الشاه في قصره، حيث ذكر له انه يستطيع ان يفخر على الملوك بقيام فيلسوف مثله في ايران، وانه يؤسفه ان تستفيد الشعوب الاجنبية من ثمرات اعماله، ويبقى بنو وطنه محرومين منها، وسأله عما يجب عمله لتعمير ايران ورقيها وما هي انجح الوسائل لذلك؟

فأجاب جمال الدين معبراً عن فخره بتيقظ عاهل ايران وتفكيره في رقي البلاد وتعميرها، وفي ثقته به، ودلل للشاه على العيوب التي ادت إلى خراب ايران وشقاء الايرانيين، وأرجعها إلى الذات السلطانية ذاتها وإلى حاشيته ورجاله من المفسدين. وبعد ان عرض كافة العيوب، قدم اقتراحات لاصلاحها، وبدا ان كلماته اثرت في الشاه وانه تقبل مقترحاته وتعهد باجراء الاصلاحات، ثم قابله صنيع الدولة للمرة الاولى مقدما له لقب «اعتماد السلطنة» وعرض عليه منصب رئيس الوزراء ورئاسة دار الشورى، لكن جمال الدين اعتذر بأنه لا يطلب الرئاسة في الدنيا وانه لا يريد الا ان ينظر الشاه وعقلاء البلاد اقتراحاته وان يقدروها ويأمروا بتنفيذ ما يجدونه صالحا.. ويضيف ميرزا بأن ناصر الدين شاه وافق وأمر باجتماع الوزراء والرؤساء والاعيان في حضرة السيد لاتخاذ الترتيبات اللازمة لتنظيم مصالح الدولة.

وعموماً ليست هناك معلومات مفصلة أو مؤيدة لرواية لطف الله، بشأن البرنامج الاصلاحي الذي اقترحه جمال الدين على الشاه، وإلى اي مدى كان صادقا في حديثه عن نقده للشاه ومدى تقبل الشاه لذلك، لكن يمكن ان نأخذ من الرواية على وجه الاجمال ان الشاه دعا السيد، الذي حدثه في شئون اصلاح الدولة وانه وعده خيرا.

ومن المعروف ان جمال الدين جعل يتحدث في كل محفل عن ضرورة الاصلاح ومواجهة الاستبداد دون وجل، وهو امر اخاف الشاه، كما خشيت حاشيته مما سيؤول اليه الحال فيما لو طبقت افكاره بشأن الاصلاح الاداري، لذلك بدأ الوزراء واصحاب المصالح في ايغار صدر الشاه واتهام الافغاني. ولعب الصدر الاعظم ميرزا علي اصغر خان دوراً كبيراً في تشويه صورة الافغاني وابراز خطورته. حتى روي ان رجال الشاه مثل معين نظام وناظم السلطنة (كامران ميرزا) اقنعوه بأنه لو بقي اربعة ايام اخرى في طهران لأمكنه خلع الشاه والجلوس على عرشه، بل قيل كذلك انهم اشاعوا عنه انه يريد قلب نظام الحكم وتأسيس جمهورية، فأمر الشاه بإبعاده خارج طهران، رغم انه نجح في اجتذاب وزير الصحافة ووزير البريد وابن الشاه نفسه، وغيرهم من رجال الدولة، وكان لذلك كله تأثيره على الشاه فاضطر لإصدار تعليمات سرية لأمين الضرب بإبعاده، فأحس جمال الدين بذلك، وطلب من الشاه إذنا بالمغادرة إلى اوروبا، فتنفس الشاه الصعداء، ووافق على الفور ومنحه هدية عبارة عن علبة مرصعة بالماس لحفظ السعوط. وبالفعل رحل جمال الدين إلى موسكو، كما لو كان مطرودا من ايران

على نحو ما هو معروف. وهناك اشارة إلى ان امين السلطان حاول في البداية الايقاع بينه وبين المسئولين الروس ولكنه لم ينجح.

ولكن ثمة رواية اخرى تذكر انه ذهب إلى روسيا في مايو ١٨٨٧م موفدا من الشاه، ومعه امين الضرب وميرزا رضا كرماني وآخرون، للتفاوض بشأن اقامة خط حديدي بين مازندران (في الشمال) وطهران، غير ان امين الضرب غادر روسيا وواصل رحلته إلى بلجيكا تاركا له مهمة استكمال المفاوضات، وان جمال الدين بدأ يراسل امين الضرب لاطلاعه على سر المفاوضات، وفي موسكو نشرت بعض التصريحات، المنسوبة إليه، والتي ازعجت السلطات الايرانية، مما جعلها تبعث لسفيرها تتساءل عن هذه التصريحات... ويبدو ان اقامته في روسيا طالت اكثر مما كان متوقعا، فقد عرف بعد ذلك ان الشاه في ثالث رحلة له إلى اوروبا لمشاهدة معرض باريس الدولي، وصل إلى روسيا في مايو ١٨٨٩م وان بعض رجاله التقوا مع جمال الدين هناك، وكان منهم امين السلطان، الذي سأله عن تصريحاته المشار اليها، فأنكر انه كتب شيئا معاديا لايران، فاقتنع امين السلطان بذلك وأقنع الشاه بدعوته إلى ايران مرة اخرى. وكان الشاه قد منح الانجليز امتياز تأسيس بنك شاهنشاهي عام ١٨٨٨م مما اغضب الروس حتى ان مفاوضات مشروع انشاء السكة الحديد على يد الروس لم تنجح، بل ان علاقة امين السلطان بهم ساءت بصفة خاصة ومن هناك مال الشاه إلى استخدام جمال الدين، الذي كان اثيراً لدى الروس بسبب مهاجمته للسياسة البريطانية، وسيطاً لتحسين العلاقات بين البلدين.. ولما كان جمال الدين رحل إلى ميونخ فقد عاد إلى روسيا، بجواز سفر ايراني منح له في فيينا، فوصل إلى بطرسبرج في سبتمبر ١٨٨٩م. وكان في كل تحركاته على اتصال ببلاط الشاه، غير ان الروس لم يقبلوا منح الانجليز حرية الملاحة في نهر كارون بأي حال، ولم يقبلوا مقترحات الحكومة الايرانية، وغادر جمال الدين بطرسبرج ببعض الوعود، وعبر القوقاز متجهاً إلى ايران في نوفمبر ١٨٨٩م.



ويبدو ان الشاه كان مدفوعاً في تحركاته السابقة، وفي استعانته بجمال الدين، بمعاناته من سخط الشعب وثورته ضد سياسته وسياسة رئيس وزرائه، امين السلطان، التي منحت الاجانب، وخاصة الانجليز، امتيازات كثيرة، فقد منح الشاه للانجليز امتياز انشاء المصرف الإمبراطوري «بنك شاهنشاهي»، كما أباح للسفن الانجليزية حرية الملاحة في نهر كارون، وقد اسخطت هذه الامتيازات الروس كذلك، واساءت إلى علاقة الشاه بهم، فأراد الاستفادة بعلاقة جمال الدين ببعض السياسين الروس لتخفيف الآثار الناجمة عن ذلك.... ويبدو كذلك انه كانت للألمان مصلحة في تسوية المسألة بين الروس والشاه، كي تتوحد الجهود ضد سياسة بريطانيا وانفرادها بالشرق.

ويضيف «المغربي» سبباً آخر لدعوة الشاه لجمال الدين يتمثل في رغبة الشاه في تقوية جيش بلاده منذ ان عاد من رحلته إلى اوروبا عام ١٨٧٨م، حيث طلب من حاكم القوقاز ان يرسل اليه عدداً من الضباط الروس لتدريب الجيش الايراني، وانه - اي الشاه - اراد الاستفادة بالماضي الحربي للافغاني منذ ان كان زعيماً للقواد في جيش محمد اعظم خان في افغانستان، ويضيف انه ليس ببعيد ان يكون استدعاء السيد خاصاً بتنظيم الجيش، يؤيد ذلك ان الشاه «فوض إليه امر نظارة الحربية وجعله مستشارا له، وقوله «هذا رجل العالم السياسي الحربي الجدير بأن يكون رئيس وزارة....».

ويستفاد مما سبق على اية حال ان جمال الدين لعب دور الوسيط بين ناصر الدين شاه والسلطات الروسية، سواء كان هناك تكليفٌ من الشاه منذ البداية، او ان الشاه اراد الاستفادة من وجود علاقات جمال الدين وبعض السياسيين الروس، وان جمال الدين قضى الفترة بين خروجه من ايران في مايو ١٨٨٧م وحتى عودته اليها في نوفمبر ١٨٨٩م، وهي الفترة التي قضاها متنقلا بين روسيا والمانيا، في مهمة دبلوماسية وسياسية تتعلق بسياسة ايران الخارجية، وانه قد يكون قد احرز بعض النجاح شجع الشاه ورئيس وزرائه على دعوته ثانية إلى ايران، كما يمكن ان نضيف إلى ذلك ان عودة جمال الدين إلى ايران قد تخفف من سخط الجماهير على سياسة الشاه، مما يعطي انطباعا باتجاهه نحو تبني سياسة اصلاحية جديدة.



في إيران للمرة الأخيرة
(نوفمبر ١٨٩٠ - فبراير ١٨٩١م):

وصل جمال الدين إلى ايران ثانية في ٣ نوفمبر ١٨٨٩م وأقام في دار الحاج محمد حسن أمين الضرب، التي اقام فيها في المرة الاولى، ويروي ميرزا لطف الله انه «أطلعنا على المعاهدات وكتب رسالة للشاه يذكره فيها انه وفى بوعده وأتم الامور ويقيم في «ضراب خانه»، وذكره بدور المغرضين واصحاب المطامع من الخونة وطلب إليه الضرب على ايديهم قبل حضوره إليه...» وان الشاه رحب به وطلب إليه ان ينزل في دار الصدر الاعظم التي اعدت له، لكنه اعتذر مفضلا دار صديقه. وبرر ذلك بأنه جاء إلى ايران بدعوة من ناصر الدين شاه وكان على الاخير ان يخصص له مسكنا (٣٩).

وفي ٧ يناير ١٨٩٠م التقى بالشاه في قصره، وحدثه بشأن مشروع السكة الحديد، الذي سافر من اجله امين الضرب، ثم ذهب للقاء امين السلطان، الذي لقيه بغير ترحيب، وظل يطارده بالاسئلة: إلى متى ستقيم، أليست عندك نية مغادرة البلاد؟ واضطر الافغاني إلى الكتابة إلى الشاه بشأن موقف امين السلطان منه، وكيف انه

كلفه بمهمة ولم يسمع منه نتائجها... بينما رد امين السلطان على ذلك بأن اعلن انه لم يكلف جمال الدين بأية مهمة لدى السلطات الروسية، وانه ليس هو الذي بعثه إلى بطرسبرج(٤٠).

لكن وثيقة اخرى نشرها ابراهيم صفائي، تؤكد صلة امين السلطان بمهمة جمال الدين في بطرسبرج، حيث اورد ان السيد ارسل رسالة إلى امين السلطان مرفقة مع خطاب لأمين الضرب من بطرسبرج في ٢٨ ربيع الثاني ١٣٠٦هـ ذكر فيها «ان المحادثات التي جرت بيننا في حضرة عبدالعظيم وما تفضلتم به سيكون موضع اهتمامي...»(٤١).

ويجدر بنا هنا ان نتساءل: من اذن كلف الافغاني بمهمة التفاوض مع السلطات الروسية، اذا كان رئيس الوزراء الايراني (امين السلطان) ينكر ذلك علنا؟ وهل قام الافغاني بذلك متطوعا للتقرب من الشاه رغبة في ان يعود ويستأنف دوره في ايران، ام ان الشاه نفسه كلفه بذلك دون علم او موافقة رئيس الوزراء؟ وقد نستطيع هنا ان نستنتج ان الخلاف والصراع الذين جريا كانا اساساً مع رئيس الوزراء وليس مع الشاه، فقد كان الاول يخشى من ضياع سلطته مع مجيء الافغاني، وقد يكون موعزا اليه من قبل الانجليز، بالتضييق على الافغاني وابعاده.. مما يحقق مصلحة مشتركة لرئيس الوزراء وللانجليز معا.

ومن الملاحظ ان علاقة الافغاني بالحكومة البريطانية لم تكن طيبة، فقد كان السفير البريطاني في طهران (السير درموند وولف) يعتقد ان الشاه سيقع تحت تأثير افكار الافغاني، ثم زادت زيارته لبطرسبرج من مخاوف الحكومة البريطانية، التي وردت إليها برقية من سفيرها في طهران في ديسمبر ١٨٨٩م تخبرها فيها بكل نشاطات وتحركات الافغاني في روسيا(٤٢).

على اية حال التقى الشاه وجمال الدين الافغاني وفي مشهد غاية في الجرأة السياسية - ترويه المصادر القريبة من الافغاني - ورد به ان الشاه رحب بالرجل وسأله ان يطلب منه ما يريد فعله وان الافغاني طلب اذنا صاغية وارادة قوية تأمر بإجراء ما سمعته، وانه حدثه عن ضرورة الحكم الدستوري، فلما تخوف الشاه من ذلك، حاول الافغاني اقناعه بأن عرشه وسلطانه سيكون اقوى بالحكم الدستوري مما هو الآن، ولكن الشاه تهيب من جرأة الرجل وشرع يضع العراقيل امامه، حتى قال له الافغاني «بأن الفلاح والعامل في المملكة انفع من عظمتك ومن امرائك، ولا شك بأنك يا عظمة الشاه قرأت عن أمة استطاعت ان تعيش دون ان يكون على رأسها ملك، ولكن هل رأيت ملكاً عاش بدون امة او رعية..؟»(٤٣)، ومن الواضح ان الشاه لم يرتح لمثل هذه الافكار والاقوال، حتى لو جردناها من المبالغة، فما طلبه الافغاني كان فوق ما يقبل به الشاه.

وفي ١١ يوليو عام ١٨٩٠م اوعز امين السلطان إلى الشاه بأن اقامة الافغاني في طهران طالت واصبحت خطرة، فكتب الشاه إلى رئيس وزرائه بأن يطلب من امين الضرب ان يصحب ضيفه جمال الدين إلى مدينة قم خارج طهران، ودون تفسير خرج جمال الدين ليس إلى قم وانما إلى مقام حضرة عبدالعظيم وهو من مزارات الشيعة قرب طهران، وكتب للشاه خطاباً قال فيه انه فتش في اعماق روحه، فلم يجد لهذا القرار سبباً.. المهم انه بقي نحو سبعة اشهر في هذه البقعة المقدسة.

ويبدو ان السلطات البريطانية لعبت دورا في هذا الشأن، اذ انها ربما تكون قد اوعزت إلى امين السلطان بابعاده، كما ان التقارير التي كانت تكتب عنه خلال اقامته في روسيا قد استخدمت ضده، ويؤكد ذلك ما جاء في يوميات امين السلطان، الذي ذكر انه خرج «بناء على امر من السلطات البريطانية، حيث كان العداء على اشده بين الروس والانجليز بسبب النفوذ داخل ايران(٤٤).

وفي تلك الاثناء واصل الشاه سياسة الارتماء في احضان الانجليز، بل ومنحهم المزيد من الامتيازات، ونجحوا في تعطيل مشروع السكة الحديد، الذي جرت المفاوضات بشأنه مع الروس، وكانت الطامة الكبرى عندما منح الشاه امتياز احتكار التبغ للانجليز(٤٥)، مما كان سببا مباشرا في ابعاد الافغاني.. ففي ٢١ مارس عام ١٨٩٠م منحت الحكومة الايرانية الميجور تالبوت الانجليزي حق استغلال وبيع جميع انواع الدخان في ايران مقابل ١٥ ألف جنيه استرليني، وعند ذلك هاجت المشاعر الوطنية، وخاصة ان التدخين هواية وعادة ايرانية، ووقوعها تحت ايدي الاجانب معناه استفحال التدخل، فبدأ رجال الدين، في تحريض الشعب على معارضة الامتياز واعلان السخط عليه، ولعب الافغاني دوراً كبيراً في تأليب تلاميذه ومريديه ضد هذا الاحتكار، وتحول مجلسه من موضوعات العلم والدين والاخلاق، إلى مجلس للمناقشات السياسية والحديث عن الاستبداد والاستغلال.

لقد كانت الظروف مهيأة للافغاني بسبب الهياج ضد الامتيازات الاجنبية، وطغيان الشاه واستبداد الحكومة وقيل انه كان يتردد عليه في طهران نحو ٥٠ شخصا من المثقفين وكبار المسئولين وانه دعاهم إلى الحذر في اعلان مشاعرهم الحقيقية وآرائهم السياسية.

وبلغ السخط العام ابواب قصر الشاه، الذي فوجئ ذات يوم من ايام ديسمبر عام ١٨٩٠م بمنشور عدائي داخل حجرة نومه، وحدث الشيء نفسه للمسئولين الايرانيين.. وهنا اشار امين السلطان بأصابع الاتهام إلى الافغاني وتلاميذه، وأوعز إلى الشاه ان اقامة الافغاني في ايران طالت واصبحت خطرة، خاصة وان اغلب انصاره ومريديه كانوا يزورونه جهاراً وسراً، وانتقلت تأثيرات خطبه إلى طهران، وصارت كلماته تتسرب إلى افواه العامة، وانتشر الحديث عن ظلم الشاه وتخريبه البلاد وسرقات الوزراء ورجال البلاط، وبدا لهؤلاء ان الرجل لو بقي في ايران اكثر من ذلك فسوف تندلع الثورة، وانتهى الامر بأن اوعز الشاه إلى رئيس وزرائه علي اصغر خان، بأن يصدر اوامره إلى آقا بالخان بإبعاده ونفيه خارج ايران كلها(٤٦).

وفي مشهد مأساوي بالغ القسوة استعان بالخان بحاكم «مقام عبدالعظيم» مختار خان للتنفيذ، في ٩ يناير ١٨٩١م حيث اقتحمت قوة مسلحة الدار التي كان الافغاني قد نزل بها، واقتادته، وكان محموما، في شتاء بالغ الشدة، إلى كرمنشاه التي استولى حاكمها على حقيبة اوراق الافغاني وأرسلها إلي الشاه لالذي اعتذر عما حدث وطلب إلى الحاكم العناية بالسيد، بعد ان احتجت البعثة الروسية في طهران على نفي الافغاني، واتهمت الانجليز بتدبير ذلك.. ومن كرمنشاه ابعد الافغاني إلى قم ومنها إلى الحدود العراقية، وكان خادمه ميرزا رضا يصرخ ويذكرهم بأنه من أهل هذا البيت(٤٧).

وتؤكد رواية ميرزا لطف الله على دور الانجليز في ابعاد الافغاني عن ايران، حيث اورد انهم نجحوا في قلب افكار الشاه على السيد، فتحدثوا اليه عن «عصيان عرابي» في مصر، وخروج المهدي في السودان، وخلع خديوي مصر، وتكلموا في ذلك مما ادى إلى حرج موقف السيد في ايران، بسبب تغير رأي الشاه فيه(٤٨).

المهم نستطيع ان نجمل اسباب ابعاد الافغاني عن ايران للمرة الثانية والاخيرة في الدور الذي لعبه الرجل وما طرحه من افكار اصلاحية تتعلق بالحكم الدستوري، وهو ما لا يتقبله الشاه الذي اعتاد الحكم الأوتوقراطي منذ تولى عام ١٨٤٨م اي منذ اكثر من أربعين عاماً على هذه الاحداث، ثم ما طرحه من افكار اصلاحية تناولت مقاومة الفساد، وهو ما اصاب اصحاب المصالح في السلطة من الوزراء ورجال البلاط، واخيراً فيما قاوم به الامتيازات الاجنبية التي منحتها حكومة الشاه للانجليز وغيرهم، وعلى رأس ذلك امتياز التبغ، ومعارضة الافغاني للتدخل الانجليزي في ايران، وهو ما جلب عليه تدخلهم باعتباره صار يشكل خطورة على مصالحهم في ايران، والتي تتفق مع مصالح الشاه والسلطات الحاكمة.



وصل الافغاني إلى بغداد في ٢٨ فبراير ١٨٩١م، وأقام عند أحد اصدقاء أمين الضرب، ثم انتقل إلى البصرة في ١٧ مارس، وكان قد أرسل، فور مغادرته الاراضي الايرانية، رسالة في ٢٤ فبراير ١٨٩١م إلى صديقه امين الضرب وصف فيها قصة اعتقاله وطرده ودعا الله ان يجعل هذا الحادث المروع سببا لنصره، واطلق على حراسه اسماء الجنود الذين باغتوا الحسين وقتلوه، ورجا ان يكون عذابه الذي لاقاه «سببا في خلاص ايران» ورفع الشاه إلى مرتبة اعدائه الانجليز وسيطرت عليه الرغبة في الانتقام منه(٤٩).

وتميل « نيكي كيدي» إلى الاعتقاد بأن جمال الدين الذي ترك وراءه في طهران معجبين ومريدين كثيرين. ربما ترك جمعية سرية مكونة من هؤلاء، ومع ذلك فحركة السخط والثورة على امتياز التبغ ترجع في الأساس إلى علماء ايران والعراق، وان الافغاني ساهم في التعبئة لهذه الحركة... ومع ذلك ذكر الانجليز في تقاريرهم ان المنشورات المعادية للمشروع في طهران صدرت من جمعية سرية انشأها الافغاني اثناء وجوده(٥٠).

وفي البصرة التقى بأحد علماء الشيعة المنفيين وهو الحاج سيدعلي اكبر الشيرازي، وحمله رسالة شهيرة بعنوان «حجة الله البالغة وحملة القرآن» والتي وجهها إلى عالم الشيعة المجتهد (الحاج محمد حسن الشيرازي) وإلى بقية العلماء في النجف وكربلاء وسامراء، وتحدث في هذه الرسالة عما أصاب ايران، من تطاول الاجانب على حقوق المسلمين، نتيجة عجز الشاه عن سياسة البلاد، واتهمه بأنه باع الجزء الاعظم من البلاد الايرانية لأعداء الدين، وعدد الامتيازات التي حصلوا عليها، وعندما سئل الشاه عن ذلك قال إنها معاهدات زمانية لا تطول مدتها اكثر من مئة سنة!!، كما انه عرض الجزء الباقي على الدولة الروسية ثمنا لسكوتها.. وهي عازمة على استملاك خراسان واذربيجان ومازندران ان لم تنحل هذه المعاهدات، وباختصار وصف الشاه بأنه الاخرق

المجرم الذي عرض أقطاع البلاد الايرانية على الدول ببيع المزاد..». وطالب الامام الشيرازي بالتدخل ونصرة الامة وجمع كلمتها «ونزع السلطة بقوة الشرع من يد هذا الاثيم...»(٥١).

ولم ينس الافغاني ان يروي في رسالته الظروف المريرة التي طرد فيها من ايران، فضلا عن اشادته ببعض الشباب الايرانيين المخلصين للبلاد، هؤلاء الذين شرعت السلطات الايرانية في التضييق عليهم واعتقال بعضهم، خاصة بعد ابعاده، كما اندلعت الاضطرابات في ايران، وتوالى إصدار المنشورات التي نادى بعضها «بعدم بيع امتيازات المسلمين للمسيحيين لان ذلك مخالف للقرآن»... وأحدثت رسالة الافغاني إلى المجتهد الشيرازي آثارها فأصدر الرجل منشورا تضمن فتوى تطالب الشعب الايراني بالامتناع عن التدخين حتى يتم إلغاء الامتياز، وتضمنت الفتوى ان تعاطي الدخان مساوٍ لمحاربة إمام العصر، وانتشرت الفتوى وأحدثت استجابة سريعة حيث امتنع الناس عن تعاطي التبغ وبيعه، وراح امين الضرب ضحية لذلك، فقد نفي إلى قزوين بتهمة الامتناع عن بيع التبغ.. وتطور الموقف من مجرد مقاومة امتياز بعينه إلى مقاومة كل الامتيازات وشمل العداء كل الاجانب، حتى اضطر الشاه في النهاية إلى إلغاء امتياز التبغ، نتيجة كساد التجارة، مع دفع تعويض للشركة الانجليزية وهي شركة «ريجي».

ولم يكتف الشيرازي بذلك، بل أفتى بعد ذلك بإبطال كافة الامتيازات الممنوحة للاجانب، ونتج عن ذلك كله تفشي الاضطرابات وانتشار روح الثورة ضد الشاه وسياسته، حتى أحاط العامة بقصره، في محاولة للفتك به، ولعب الافغاني دور المحرض والمهيج طوال اقامته في البصرة، فلم يكف عن إصدار المنشورات للشعب الايراني، واضطر الشاه إلى مرضاة رجال الدين، واضطرت الحكومة الايرانية إلى الاحتجاج لدى الحكومة العثمانية - صاحبة السيادة على البصرة - وطلبت تسليم الافغاني اليها، لكن السلطات العثمانية وعدت باستقدامه إلى استانبول ووضع نشاطه تحت المراقبة(٥٢).

وهكذا واصل الافغاني من البصرة تصديه لسياسة الشاه وفضحها، وتحريض العلماء والعامة عليها، وقد نجح من خلال رسالته الهامة للمجتهد الشيرازي، وما نتج عنها من فتوى شهيرة، وهو حجة كبيرة لدى علماء الشيعة الايرانيين، نجح في تأليب الشعب ضد الشاه، وكانت معركة «إلغاء امتياز التبغ» مؤشرا هاماً على تردي الأوضاع وعجز الحكومة الايرانية، ونذير سوء للشاه الذي بدأ يطارده خارج ايران أيضاً ويستعدي عليه السلطات العثمانية في البصرة واستانبول، حتى اضطر إلى الرحيل إلى لندن في خريف عام ١٨٩١م ليقضي فبها شهورا، ثم يرحل منها إلى استانبول في صيف عام ١٨٩٢م كما هو معروف.



وفي لندن بدأ الافغاني مرحلة أخرى من مراحل صراعه مع الشاه والسلطات الايرانية... ولم يعرف تاريخ دخوله إلى لندن على وجه التحديد، لكن من المعروف انه التقى في خريف عام ١٨٩١م مع ادوارد براون المستشرق

الانجليزي الشهير، وذلك في دار ميرزا مالكوم خان، الذي كان وزيرا ايرانيا مفوضا في لندن ثم اختلف مع الشاه الذي خلعه من منصبه(٥٣)، وظل في لندن وأصدر مجلة سماها «القانون» راح يهاجم فيها الشاه ونظامه، ويرسلها بالبريد إلى ايران، وقد نزل الافغاني في ضيافة ميرزا مالكوم خان، واشترك معه في نشاطه المعادي للشاه، وان لم يشارك في تحرير «القانون»، مكتفيا في البداية بالمشاركة في الندوات وإلقاء المحاضرات ونشر الحأاديث في فضح سياسة الشاه والسلطات الايرانية امام المحافل الانجليزية. وقد قدمه مالكوم خان مرة للجمهور الانجليزي واصفا اياه بأنه «لوثر حركة الاصلاح الجديدة» ورجا مالكوم خان ان يحرك الافغاني الشعب الانجليزي ليحرك بدوره حكومته لمساعدة حركة الإصلاح الايرانية ولتأسيس حكم يستند إلى القانون.
وقد كتب الافغاني مقالاً في فبراير ١٨٩٢م بعنوان «حكم الارهاب في فارس» نشر في مجلة
The Conte mperary Review تحدث فيه عن العسف والاضطهاد اللذين يلقاهما انصار الحرية والإصلاح في ايران، واضاف: «ان ايران تنتظر كلمة من انجلترا، فان لم تأت هذه الكلمة، فان روسيا على استعداد للاستفادة من الجو الراهن الذي يعيش فيه الشعب الايراني» وتعلق نيكي كيدي على ذلك بقولها انه ضمن حديثه ترحيباً بالتدخل البريطاني في ايران، شريطة ان يكون ذلك عونا للحرية والعدل، بدلاً من التنديد بسلطة الشاه كما حدث من قبل.

وقد عاون الأفغاني في إصدار صحيفة «ضياء الخافقين» التي صدرت بالعربية - وبالفارسية أحيانا في اول فبراير ١٨٩٢م وكان يرأس تحريرها (حبيب سلموني)، وفي الأعداد الخمسة التي صدرت من الصحيفة، ساهم الافغاني بكتابة عدة مقالات تناولت فضح سياسة الشاه والسياسة الايرانية، وكان يوقع فيها باسم (السيد الحسيني)(٥٤).
كتب الافغاني مقالا في عدد فبراير من الصحيفة تحت عنوان «احوال فارس الحاضرة» وصف فيه ايران بأنها ضاقت على ابنائها، بعد ان أصبح الجور سلطانا قاهرا، حيث قهرت الحكومة الشرع وأبادته، وكرهت النظام المدني فمجته، وصارت لا تحكم الا بالسيف والكي والسوط.. حتى هرب خمس الايرانيين إلى الممالك العثمانية والبلاد الروسية، حيث تراهم بين حمال وكناس وزبال وسقاء.. لا حد في ايران للضرائب والجبايات والخراج والمكوس.. لا دستور للحكومة ولا نظام ولا قانون... ووصف الحكومة الايرانية بأنها حكومة جائرة وحشية، وصور ما تلقاه الملة الايرانية منها، وهي التي سادت الامم في زمانها وأحيت العلوم وأقامت الديانة على دعائم الحق بقوة براهينها... ثم هتف في آخر المقال محرضا العلماء: اين العلماء وحملة القرآن، اين حفاظ الشرع القائمون بأمر الأمة، اين نصراء الحق والعدل(٥٥).

ومن الواضح ان الافغاني صب مرارة موقفه من الشاه وحكومته في مقالاته التي اتخذت أسلوبا تحريضيا، وأنه استخدم الصحيفة لسان حال لصراعه مع الشاه وفضح سياسته، ففي عدد مارس ١٨٩٢م كتب مقالة أخرى تحت عنوان «بلاد فارس» واصل فيها تحريضه الايرانيين على الثورة وخلع الشاه. فبدأ مقالته بمخاطبة نواب الأمة الايرانية وعلمائها وسماهم بأسمائهم.. وصور رغبة الاجانب في الاستيلاء على ايران، وممارسة الشاه للطغيان وسلب حقوق العلماء والإقلال من شأنهم، ووصف طهران بأنها صارت دار«الجور والخرق»، بعد ان

استوزر الشاه المخبول «وغدا خسيسا» (يقصد ميرزا علي اصغر خان أمين السلطان) لا يردعه دين ولا عقل، أتاح الفرصة للإفرنج لاستملاك البلاد... الخ. ثم صور للعلماء مكانتهم الرفيعة وتأثيرهم القوي، وانهم لو اهملوا هذا « الفرعون الذليل» على سرير جنونه لقضي الأمر... ثم قدم لهم خطة خلعه بلسان الحق، فالخلع ليس فقط بهجمات العساكر وطلقات المدافع وإنما «اذا اعلنتم حكم الله في هذا الغاصب الجائر وأبنتم امره تعالى في حرمة اطاعته لانفض الناس من حوله فوقع الخلع بلا قتال» وذكرهم بما حدث في فتوى التبغ وما احدثته قوة الكلمة... «ليس عليكم إلا ان تعلنوا على رؤوس الاشهاد حرمة طاعته. فاذاً يرى نفسه ذليلا فريدا تفر منه بطانته.. وينبذه العساكر..»(٥٦).

ولم يكتف الافغاني بذلك بل انشأ يكتب المنشورات ويرسلها إلى ايران لتوزع سرا، وكان يوقعها باسم «السيد الحسيني» وقد نشرت «ضياء الخافقين» واحداً منها، على أنه وصلها من مراسلها في بغداد، باعتبار أن هذه المنشورات توزع سرا في البلاد الايرانية، وكان المنشور يحمل عنوان «ظلامة الامة.. وضراعة الملة» صور فيه الافغاني تدمير الشاه لبلاده، وعقوده مع الافرنج، وقوته ورجاله في جمع الضرائب والاتاوات من دماء المسلمين، وهتف وا إسلاماه وامحمداه، يا اركان الدين ويا قادة المتقين «ان عقود الدول المستبدة - كإيران - شخصية تنحل بزوال القائم بها، فاذا وقع الخلع، فلا حق للشركات الجأنبية.. ان الخلع هو الوسيلة الوحيدة لإنقاذ بلاد المسلمين من هذه التهلكة... إنّ بقاء الملك خطر على الاسلام وحوزته(٥٧).

وقد نشر الافغاني في هذه الصحيفة(٥٨) رسالته إلى الحاج ميرزا محمد الشيرازي «إلى روح الشريعة البالغة وحملة القرآن» التي كان قد أرسلها من البصرة إليه فور طرده من ايران والتي على إثْرها أصدر المجتهد الشيرازي فتواه الشهيرة المتعلقة بامتياز التبغ.

وعموما ظل الافغاني طوال وجوده في لندن يقاوم سياسة الشاه ونظامه، سواء بإرسال المنشورات او بالكتابة في صحيفة «ضياء الخافقين»، وكانت معظم مقالات هذه الصحيفة تترجم إلى الفارسية وترسل إلى عدد من الشخصيات الايرانية، وقد اثار ذلك فزع حكومة الشاه، وجعلها تحتج لدى السلطات البريطانية، بل وتطالب بتسليمها الافغاني أو سجنه، وإن كانت السلطات البريطانية لم تستجب لذلك، حفاظا على صورة الديمقراطية داخل بلادها، واكتفت بان ردت على الحكومة الايرانية، موضحة ان سفير ايران في لندن يستطيع ان يقاضي الافغاني بها إذا أراد (٥٩).. وقد لجأ السفير الايراني في لندن إلى اسلوب آخر مع الافغاني، حين عرض عليه ان يطلب ما يشاء، مقابل وقف هجومه على الشاه ورجاله، فما كان من الافغاني الا ان اجاب: إنني لا أتمنى الا ان تزهق روح الشاه، وتشق بطنه ويوضع في القبور...» (٦٠).

وهناك من يشير إلى أن الافغاني كان في لقاءاته وأحاديثه مع المستشرق ادوارد براون، يعلن تصميمه على قتل الشاه ورئيس وزرائه كجزء من حل الازمة الايرانية (٦١).

ولم تلبث «ضياء الخافقين» ان أغلقت، ربما بتضييق وملاحقة من جانب السلطات البريطانية، في الوقت الذي لجأ فيه ناصر الدين شاه إلى السلطان العثماني، مجددا اقتراحا له بدعوة الافغاني إلى استانبول، ليقيم فيها، وهناك يستطيع السلطان عبدالحميد، التأثير فيه لايقاف حملته ضد الشاه خاصة، وضد الاستبداد عامة،

وبالفعل بدأ الشيخ ابو الهدى الصيادي يراسل الافغاني في لندن ويغريه بالحضور إلى استانبول، ضيفا مكرما على السلطان، والثابت ان سفير تركيا في لندن زارها حاملا اليه خطابا من السلطان يدعوه فيه للقدوم. فلما سأله الافغاني عن سبب الدعوة، اجاب السفير بأن السلطان يعتزم ان يؤسس «بمعاونتكم ومساعدتكم اتحادا بين الممالك الاسلامية، وفضلا عن ذلك فإنه يرغب في الافادة من آرائكم الرزينة في تدوين بعض القوانين...» (٦٢). وقد تردد جمال الدين في قبول دعوة السلطان حيث لم يكن يثق به كثيراً لكن ميرزا مالكوم خان اقنعه بقبول الدعوة (٦٣).



واخيرا استجاب الافغاني ورحل إلى استانبول ضيفا على السلطان عبدالحميد، وبدأ يمارس نشاطه، ولم تلبث إقامته ان ازعجت الشاه وحكومته، عندما بدأ في مهاجمة وانتقاد سياسته، مرددا أنه طغى وتجبر مستندا إلى قوة الانجليز، فما كان من الشاه الا ان سعى من جديد لدى السلطان، لكي يطلب اليه وقف هجومه، ووصف الشاه الافغاني في خطابه للسلطان بأنه «عدو ايران» ثم لم يلبث ان طلب اليه تسليمه أو اعتقاله، غير ان السلطان رد بأن ذلك مخالف للعزة السلطانية، ووعد بمراقبته والتضييق عليه حتى لا يكتب شيئاً أو ينشر شيئاً ضد السياسة الايرانية، وبالفعل حدث ذلك ولم يلبث الافغاني ان انشغل مع السلطان عبدالحميد بموضوع الخلافة والجامعة الإسلامية.

وهناك رواية تفيد بأن السلطان استقبل الافغاني وذكر له «ان سفير العجم قصدني ثلاث مرات وطلب مني ان آمرك بالكف عن التعرض للشاه بسوء، وها أنذا الآن أطلب منك الإعراض عن شاه العجم..» فأجاب الافغاني: «امتثالا لأمر خليفة العصر، قد عفوت عن شاه العجم...» فعلق السلطان وهو يداري خوفه هو الآخر «يحق ان يخاف منك شاه العجم خوفاً عظيماً....» (٦٥). ورغم ما تنطوي عليه الرواية من المبالغة، لكنها تتفق مع سياق الحأداث، التي تؤكد ان الشاه لجأ إلى السلطان وأن هذا بدوره مارس ضغوطه ليكف الافغاني عن مهاجمة الشاه وسياسته.

اتجه الافغاني في استانبول إلى معاونة السلطان في موضوع الجامعة الاسلامية، كما هو معروف، وانتهى الأمر إلى خلافات في الرأي برزت بينهما، في الوقت الذي كان الافغاني قد جمع حوله عددا من الشخصيات الايرانية المعادية للشاه والمقيمة في استانبول، وبدأ الجميع يهاجمون السياسة الايرانية ويكتبون الرسائل ويرسلونها إلى علماء الشيعة في بغداد، ليرسلها هؤلاء بدورهم إلى علماء ايران، حيث وصلت إلى أيدي الشاه ورجاله، وتحولت إلى منشورات علقت على جدران المباني، وكان الافغاني قد أرسل خطابات تحمل توقيعه هو واصحابه، بشأن الجامعة الاسلامية، إلى أحد علماء الشيعة في العتبات المقدسة بالنجف وكربلاء، وقعت هذه الخطابات في يد محمود خان خمى سفير ايران في بغداد، فأرسلها هذا بدوره إلى الشاه، مشفوعة ببعض المبالغات، فذكر ان

جمال الدين اتفق مع بعض الايرانيين على تسليم المملكة الايرانية إلى السلطان العثماني، وانه اخفى غرضه تحت ستار الاتحاد الاسلامي، وانه ضم اغلب العلماء إلى صفه.... الخ. وكانت هناك رسائل من الشيخ احمد روحي والميرزا آقا خان الكرماني وخبير الملك - وكانوا من اصدقاء الافغاني المقيمين في استانبول - قد ارسلت إلى أمين الدولة ومعاون الدولة وغيرهما، بشأن الدعوة إلى الحرية، فأيدت هذه الرسائل ادعاءات السفير الايراني في بغداد... لذلك ابرق الشاه إلى سفيره في استانبول يذكر ان كل الذين يشاركون جمال الدين في موضوع الاتحاد الاسلامي، الذين هم من رعايا ايران، يجب ان توجه لهم تهمٌ سياسية وان يرسلوا مخفورين إلى طهران، عندئذ ظل السفير يتحين الفرص للإيقاع بهم، إلى ان نجح في ان يحكم مؤامرة مع محمود باشا مدير الشرطة في استانبول، نتج عنها الاتفاق على ان تسلم ايران رعايا تركيا الفارين إلى ايران، او من يفرون فيما بعد، مقابل تسليم تركيا الايرانيين الثلاثة المشار إليهم إلى السفارة الايرانية.

وقد ادى توتر العلاقات بين السلطان العثماني وجمال الدين، إلى تزايد خوف السلطان ومحاصرة ضيفه بالحراس والجواسيس حتى انه فكر في تحريض احد الايرانيين على قتل السيد جمال الدين لتتخلص منه الدولتان لكنه اكتفى بتمكين السفير الايراني من النجاح في القبض على الإيرانيين الثلاثة، وحملهم مخفورين إلى الحدود الايرانية، حيث سلموا إلى السلطات هناك، فأودعوا السجن وعوملوا بقسوة ووحشية (٦٦).

ولم تلبث السلطات العثمانية ان تلقت رسائل من امين السلطان تطالبها بإبعاد الافغاني او تسليمه، الامر الذي حدا به في النهاية إلى ان يطلب اذنا من السلطان لمغادرة استانبول، ولما امتنع السلطان عن اجابة طلبه، لجأ الافغاني إلى السفارة البريطانية طالبا جواز سفر على اساس انه افغاني، عندئذ فتحت الخارجية البريطانية ملفاتها، وطلبت معلومات من مكتب الهند، فجاءها تقرير يتضمن ترجمة لحياته، ورد به انه «ايراني ومعادٍ لبريطانيا» فأرسلت الخارجية إلى سفيرها في استانبول بتعليمات تفيد الاعتذار له عن عدم تلبية طلبه (٦٧).



مقتل ناصر الدين شاه:

كان ثمة شخص يدعى ميرزا رضا كرماني، سبق ان عينه أمين الضرب لخدمة الافغاني، عندما كان ضيفا عليه في داره في ايران، وكان من أشد المعجبين بالافغاني، كما انه عايش المهانة التي لحقت به عند طرده من ضريح عبد العظيم وإبعاده عن ايران كلها، وقد اثر ذلك فيه كثيرا، وروت المصادر انه هدد بالانتقام من الشاه وحاشيته لما لحق بأستاذه وان الشاه عندما بلغه هذا التهديد، امر بالقبض على ميرزا رضا وسجنه، وفي السجن عذب تعذيبا مروعا، حتى قيل انه كاد ان ينتحر، ثم لم يلبث ان أفرج عنه ليسافر إلى استاذه في استانبول، بعد

ان عاونه امين الضرب بنفقات رحلته، ولما وصل خبره في استانبول إلى الافغاني تردد في استقباله خوفا من ان تكون السلطات الايرانية قد جندته لحسابها، ولما اكتشف بعد ذلك انه مريض من فرط التعذيب، ادخله إحدى المستشفيات حيث ظل ثلاثة اشهر يتلقى العلاج على نفقة الافغاني، إلى ان خرج منها مترنحا شبه مشلول، وقد اودعه الافغاني دار صديقه ميرزا كرماني، حيث صار واحدا من الشخصيات الايرانية الملتفة حول الافغاني في استانبول، وقد واظب رضا على حضور مجلس السيد ورفاقه كل يوم، وبينما هم يستعرضون الاوضاع السيئة في ايران، قال رضا كرماني في عزم وتصميم «انه يجب اجتثاث الشجرة الكبيرة (يقصد الشاه) من جذورها حتى تجف الفروع والأوراق..» (٦٨) .

وثمة رواية تفيد ان الافغاني سأل رضا كرماني يوما عما دعاه إلى الفرار من ايران، فذكر انه كان يتاجر في طهران، وان كامران ميرزا، احد ابناء الشاه، اشترى منه بضاعة وماطله في دفع ثمنها، ولما الح عليه في طلب حقه امر بحبسه وضربه، إلا انه وجد وسيلة للفرار والنجاة، ثم ابدى ندمه على فراره وضياع فرصة الثأر والانتقام، فسأله الافغاني: وكيف كنت ستنتقم لنفسك لو كنت في ايران؟ فأجاب: كنت اقتل الأمير، فرد الافغاني: وما الفائدة من قطع الغصن مع بقاء الاصل؟ ان الاولى اجتثاث الشجرة من جذورها... وتضيف الرواية ان ميرزا رضا كرماني تأثر بكلام الافغاني غاية التأثر، وانه صمم على العودة إلى ايران لقتل الشاه، ولم يلبث ان عاد بالفعل (٦٩).

ويمكن ربط هذه الرواية بما سبق من حديث رضا عن ضرورة اجتثاث الشجرة، اي قتل الشاه، مما يشير بأصابع الاتهام إلى الافغاني باعتباره قد حرض رضا كرماني على قتل الشاه، وهو ما حدث بالفعل، فلم يلبث رضا ان اشترى مسدسا، بعد ان عاد إلى ايران في يناير ١٨٩٦ برفقة أخ للشيخ احمد روحي - كخادم له - وهناك ذهب إلى ضريح عبدالعظيم بالري، حيث مكث مدة في زاوية بالدور العلوي، لا يختلط فيها بأحد، متحينا الفرصة لقتل الشاه، وعندما تقدم موكب الشاه بالفعل إلى الضريح المقدس لدى الشيعة، وتدافع الناس، اصدر الشاه اوامره بألا يمنع احد من دخول الضريح، وانه سيصلي فيه كما يصلي اي شخص عادي، وبينما يتلقى تحيات الحاضرين وشكاواهم، ضربه رضا كرماني بمسدسه، فأرداه قتيلا في ابريل ١٨٩٦م، وقيل ان القاتل صاح وهو يطلق النار «هذه من أجل الشيخ جمال الدين...» وعندما القي القبض عليه وربط بالسلاسل كان يبدو عليه القوة ورباطة الجأش وكأن لسان حاله يقول للشعب الايراني لقد قمت بواجبي وعليكم ان تتعلموا الدرس حتى نتجاوز المحنة (٧٠).

وتشير دراسة «كيدي» بأصابع اتهام صريحة للافغاني، فتذكر ان رضا اعترف في التحقيق بأن سيده كان على علم بنيته في قتل الشاه، وانه سعيد - أي رضا - لانه استطاع قتل الشاه في نفس المكان الذي سبق ان احرق فيه الشاه قلب استاذه وهو ضريح عبدالعظيم، احد احفاد الحسين بن علي، بينما تذكر الكاتبة الايرانية «هوما باكدامان» ان القاتل انكر في التحقيق صلة الافغاني بالحادث، وانه استمر على ذلك طيلة التحقيق، وان رئيس الوزراء اخفق في ان يحصل منه على اسماء المشتركين معه او المحرضين له، حتى اعدم في اواخر اغسطس عام

١٨٩٦م (٧١).

بينما ينكر ميرزا لطف الله ابن اخت الافغاني ان الواقعة تمت بإذن السيد ومعرفته ويضيف «ان كل ما اتصل بعلمي ان السيد لم يكن يرغب في هذا العمل، كما ان وقوع هذه الحادثة قضى على اكثر خططه، وان الذي دعا ميرزا رضا لارتكاب ذلك هو انتقامه لإبعاد السيد بتلك الاهانة والقسوة، مع فرط حبه له..» (٧٢).

وقد اشارت صحيفة «الديلي جرافيك» الانجليزية إلى ان جمال الدين هو المحرض الحقيقي لقتل الشاه وان دوافعه لذلك معروفة، حيث انه كان دائم النقد له، كما ان كتاباته وتصريحاته كلها كانت تكشف عن نواياه تجاه الشاه، الذي كان يكن له كراهية عميقة في نفسه (٧٣)، ومن المعروف كذلك ان الافغاني اعترته موجة من الغبطة عندما عرف بالحادث، وروي عنه انه قال «قد تحقق الآن ان الأمة الفارسية لم تمت، وانها امة لا تنقطع منها الآمال، لان الامة التي يقوم من أبنائها من يأخذ بثأرها ويفتك بالطاغي الذي على رأسها، لا تكون قد فقدت جراثيم الحياة...» (٧٤).

ومن الواضح أن سلطات التحقيق الايرانية قد أطالت مدة التحقيق وأخرت تنفيذ حكم الاعدام في رضا كرماني بغية جمع ما يمكنها من الادلة التي تستطيع بها ادانة الافغاني، ثم لم تلبث السلطات العثمانية ان اعتقلت الافغاني اياما بعد مصرع الشاه، ومنعت الصحف من الإشارة إلى الموضوع، في الوقت الذي بدأت فيه الصحف الاوروبية في الاختلاف حول دور الافغاني في المسألة، وقد دافع الافغاني وقتها عن نفسه وانكر صلته بالحادث، عندما سألته الصحف عن ذلك، ونفى ان يكون القاتل هو خادمه، الذي خرج من المستشفى عاجزا ضعيفا، وأرجع القتل إلى معجزة من السماء بسبب طغيان الشاه (٧٥).

ولا نستطيع ان نعفي الافغاني من مسئولية التحريض على التخلص من الشاه، فكل نشاطات الافغاني منذ طرده من ايران لآخر مرة عام ١٨٩١م ونقده ومهاجمته للشاه وسياسته في كل المحافل والمناسبات، والكراهية العميقة والمرارة التي عانى منها، زكت من اندفاعه في هذا الاتجاه، فضلا عن انه كانت لدى القاتل دوافعه الخاصة، ودوافعه المتصلة بما حدث لسيده أمام عينيه، لكن ليس ثمة ما يفيد بأن الافغاني دبر وخطط للقاتل، وردود فعله المتباينة اثر مقتل الشاه امر يبدو طبيعيا، كذلك فان رضاءه وقناعته بما حدث للشاه، كان يتسق وموقفه منه في كل الأحوال.

على اية حال، تولى مظفر الدين عرش ايران خلفا لناصر الدين شاه (١٨٩٦ - ١٩٠٧م) وبدأ عهده بأن عهد إلى علماء أسد آباد بإعداد وثيقة تثبت ان جمال الدين ايراني، وإرسالها إلى السفير الايراني في استانبول (علاء الملك) ليطلب رسميا بموجبها إلى السلطات العثمانية تسليم الافغاني باعتباره مواطنا ايرانيا، ورغم ان الرجل كان قد وضع تحت رقابة صارمة، لخشية السلطان من تحركاته واتصالاته، وتوتر العلاقات بينهما نتيجة لذلك، إلا ان السلطان رفض تسليمه خوفا من سخط الرأي العام عليه، بينما رفعت الشرطة التركية تقريراً إلى السلطان تؤكد فيه ان الرجل ايراني، وان رضا كرماني ارتكب جريمته بإيعاز منه، واشيع ان السلطان سوف يسلمه للسلطات الايرانية، غير انه ارجأ ذلك حتى يتم الانتهاء من التحقيق، والتحقق من مدى صلة الافغاني

بالقاتل والجريمة، وقد اعطى السلطان مهلة للسلطات الايرانية لاثبات ذلك، على ان تسلم من عندها من الأتراك المعادين، فردت السلطات الايرانية مؤكدة ايرانيته، وأرفقت بردها صورة من جواز سفره إلى روسيا باعتباره ايرانيا... والمعروف ان الامور تأزمت بين الدولتين، في الوقت الذي كان فيه الافغاني يعاني فيه من آلام مرض خطير ألم به.

وكانت آخر رسالة للسفير الايراني في استانبول في ٣١ ديسمبر ١٨٩٦م هي التي ذكر فيها ان الرجل مصاب بسرطان في فمه وان موته بات وشيكا، الامر الذي يجعل الإلحاح في مسألة تسليمه لإيران لا ضرورة لها، وبالفعل في ٩ مارس ١٨٩٧م توفي الافغاني ولما يمض على مقتل ناصر الدين الشاه نحو عام (٧٦)، ولم يلق الرجل اي اهتمام بموته فدفن في قبر عادي إلى ان تطوع رجل امريكي عام ١٩٣٥م فبنى له قبراً، ثم طالبت الحكومة الافغانية بنقل جثمانه إلى كابل، وحدث ذلك بالفعل عام ١٩٤٤م، بينما لم تعر الحكومة الايرانية حينئذ الموضوع اية أهمية.



خاتمة

وهكذا طويت صفحة العلاقات بين ناصر الدين شاه وجمال الدين الافغاني، وهي علاقات استغرقت نحو عقد من الزمان (١٨٨٧ - ١٨٩٦م) وانطوت على قدر كبير من الصراع، بين حاكم مستبد، حوله حكومة فاسدة، أتاحت للامتيازات الاجنبية والتدخل الجأنبي في شئون بلادها ما أهاج الرأي العام الذي وجد من يشحنه بأسباب الثورة وأساليب المقاومة فكان المناخ مهيئاً لجمال الدين، وهو المعروف بشخصيته الثائرة الحادة، المناهضة للاستعمار والنفوذ الاجنبي، فلعب دورا قصد به الشاه في البداية ان يكون إصلاحيا، يعطي حكمه واجهة وسبيلا إلى الاصلاح، فقد كان الشاه من جانبه عندما دعا الافغاني إلى ايران يرغب في الاستفادة بعلاقاته ونشاطاته وخبرته وسمعته في العالم الاسلامي، مما يكسب حكمه واجهة طيبة، بتحقيق شيء من الإصلاحات والنهوض بها، ووجدها الافغاني فرصة ليلعب دورا مؤثرا في بلاد هي أقرب البلاد الاسلامية صلة به، وربما اعزها على نفسه، فلم يلبث أن بدأ نشاطه، الذي امتد به إلى نقد الاوضاع العامة في ايران، وطال الشاه وحاشيته، وطال أسلوب حكمه الاستبدادي، والامتيازات التي منح معظمها سرا للاجانب في ايران، فقد كانت خطة الاصلاح عند الافغاني تبدأ من مقاومة ونقد، ان لم يكن هدم - النظام القائم..

وكان مجيء الافغاني وبالا على الشاه، حيث علت نبرة التحريض والثورة في لقاءات وكتابات الافغاني، حتى بات خطرا على النظام السياسي القائم، الذي اخفق في استمالة الرجل الصلب، فكان طرده حلا مؤقتا، ولكن الخصومة هذه المرة لم تبلغ حد القطيعة، وانما اتيحت الفرصة بعد ذلك لبداية تعاون جديد بين الشاه والافغاني، مما مهد لعودته إلى ايران للمرة الثانية، وتكررت نفس الاحداث بصورة اسوأ، فلم تلن للافغاني قناة، ولم يتوقف تردي الاوضاع في ايران، وعلت نبرة النقد للنظام وفساده، وقيل ان الافغاني بات يؤلف حزبا سريا لتفجير ثورة، ورغم أنه لا يوجد دليل قوي على ذلك، الا ان الثابت ان الافغاني تجمع حوله كل الساخطين على الاوضاع العامة في ايران، وبات وجوده في ايران أكثر خطرا من ذي قبل، فكان طرده من ايران للمرة الاخيرة، وعلى نحو مهين ومأساوي.

ومن ذلك التاريخ بدأت مرحلة جديدة من مراحل مقاومة الافغاني للشاه ونظامه السياسي بدأها من البصرة، وبالكتابة والتحريض وإرسال المنشورات واستصدار الفتاوي، واستكملها في لندن، فهاجم الشاه في محافلها وجرائدها - وخاصة «ضياء الخافقين»، ثم قدر له ان يواصل مهمته في استانبول، كما رأينا، وهناك التقى حوله خصوم الشاه وعديد من الشخصيات التي غادرت ايران واتخذت من عاصمة السلطان العثماني ملجأ ومستقرا للمقاومة، وساهمت جهوده، من استانبول، في شحن الشعب الايراني وعلمائه بأسباب الثورة ضد الشاه وسياسة حكومته، وهو ما هيأ المناخ للانقضاض عليه والتخلص منه، وجاءت خاتمة المطاف باغتيال الشاه على يد احد أتباع الافغاني، وسواء كان ذلك بتخطيط وتدبير من الافغاني، أم أنه تم بمجرد «التحريض او حتى الايحاء»، فقد لعبت مقاومة الافغاني للشاه وسياسته دورا مؤثرا في القضاء عليه واغتياله في النهاية.

وبعد وفاة كليهما، الشاه والافغاني، ظلت أفكار الخأير تنتشر بين الشعب الايراني حول مقاومة الحكم الاستبدادي، وضرورة الاحتكام إلى الدستور، فنمت المعارضة الايرانية على نحو خطير، وباتت ألمور مهيأة للحكم الدستوري اكثر من اي وقت مضى، خاصة في عهد مظفر الدين شاه، الذي كان ضعيفا مترددا، مما اتاح للمعارضة فرصة المطالبة بالدستور، في ظل أوضاع سياسية واقتصادية متردية وبات الخلاص واضحا في ظل ثورة دستورية وهو ما حدث بالفعل منذ عام ١٩٠٥م، وكان للافغاني دوره الهام والمؤثر في التمهيد له.

د. مصطفى عقيل الخطيب

الهوامش

(١) محمد افشار: كنجينه مقالات، ج١، مقالات سياسي با سياستنامه جديد، ص ٤٦٩، طهران، ١٣٦٨ هـ ش.

(٢) محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الافغاني الحسيني، المكتبة العلمية بيروت ١٩٣١، ص ٢١ - ٢٢.

ومحمد عمارة: جمال الدين الافغاني، موقظ الشرق وفيلسوف الاسلام، دار المستقبل العربي بالقاهرة ١٩٨٤م، ص ١٩.

(٣) محمد رشيد رضا: تاريخ الاستاذ الامام، الجزء الاول، ص ٢٧، ص ١٠١، ومحمد عمارة: المرجع السابق، ص ٩ - ١٠.

(٤) محمد عمارة: المرجع السابق، ص ٣٥ - ٣٧، محمد سعيد افغاني: نابغة الشرق السيد جمال الدين الافغاني، دار الكاتب العربي بالقاهرة ١٩٦٧م، ص ٧ - ١٦.

(٥) علي شلش: جمال الدين الافغاني بين دارسّيه، القاهرة ١٩٨٧م، ص ١٨٩ - ١٩١، عن كتاب:

(Tabibi,A., The Political Struggle of Sayid Jamal ad - Din Afaghani, Kapul 1977).

- وكذلك كتاب محمد سعيد الافغاني: نابغة الشرق السيد جمال الدين الافغاني، دار الكتاب العربي، القاهرة ١٩٦٧م، ص ٧ - ١٦. ويتخذ المؤلف من نقل جثمانه إلى كابل ودفنه هناك دليلا آخر على جنسيته.

(٦) محمد عماره: المرجع السابق. ص ١٩ - ٣٠، حيث يقدم تفنيداً وجدلا للقائلين بايرانيته وشيعيته.

- وراجع: عبدالباسط حسن: جمال الدين الافغاني وأثره في العالم الاسلامي، مكتبة وهبة بالقاهرة، ١٩٨٢، ص ٢٣ - ٢٥.

(٧) ميرزا لطف الله خان، شرح حال وآثار السيد.. ترجمة صادق نشأت وعبدالنعيم حسنين، القاهرة ١٩٥٧م، وهي اول ترجمة عربية وقد اعتمدنا على ترجمة منفردة لعبدالنعيم حسنين تحت عنوان: حقيقة جمال الدين الافغاني، دار الوفاء بالمنصورة، ١٩٨٦م،

(٨) قدرى قلعجي: ثلاثة من اعلام الحرية، دار الكاتب العربي ببيروت، دون تاريخ، ص ٣٠ - ٣٢.

(٩) Brown, Edward, The Persian Revoluion of 1905 - 1909, Frank Cass, 1966, p.4.

(١٠) حول آراء المستشرقين جميعا راجع علي شلش، المرجع السابق، ص ٤٣ - ٤٨، وقد نقل هذه الآراء عن كاتبة ايرانية تدعى هوما باكدامان، في دراسة حصلت بها على الدكتوراه بالفرنسية عن الافغاني عام ١٩٦٩م.

(١١) ٢٨ هزار روز، تاريخ ايران وجهان، ملحق جريدة الاطلاعات، وثيقة رقم ١٨٧.

(١٢) مجلة، تاريخ فرهنكك معاصر، السنة الخامسة، عدد ١٣٥٧/٤٢٣، ص ٣٨٠، كفتكرئى سيد هادي خسرو شاهي.

(١٣) ناظم الاسلام كرماني: تاريخ بيداري ايرانيان، طهران، ص ٨٠.

(١٤) مرتضى مطهري، بروسي اجمالي نهضتهاي اسلامي درصد ساله اخير، طهران ١٣٦٥هـ، ش ١٥.

(١٥) اصغر مهدوى وايرج افشار: مجموعة اسناد ومدارك جاب نشده درباره سيد جمال الدين مشهور به افغاني، طهران ١٩٦٣م.

(١٦) نفس المصدر، ص ٢٨، لوحة ٦٨، لوحة ٨٢.

(١٧) راجع علي شلش، المرجع السابق، ص ١٠٢، وفيه قدم عرضا وافيا لكتاب عبدالله البرت قدسى زاده الذي صدر عام ١٩٦٨م، ثم كتاب باكدامان الذي صدر بالفرنسية عن رسالتها «جمال الدين اسد ابادي الملقب بالافغاني»، ص ١١٣ - ١١٤ (ويلاحظ ان الروايات السابقة قبل هذا الكتاب كانت تذكر ان والد جمال الدين كان ضابطا.. وقد لا يكون ثمة تناقض فربما كان مزارعا ثم التحق بالجيش).

(١٨) انظر كتابات نيكي كيدي: Keddie, N. An Islamic Responce to Imperialism, Political and Religious Writings of Sayyed Jamal Ad-din al-Afaghani, Univ. of California 1968

ولها دراسة اخرى عنوانها:

Sayyed Jamal ad-Din al-Afaghabni, A Political Biography, California, 1972.

(١٩) علي شلش: جمال الدين الافغاني بين دارسيه، القاهرة ١٩٨٧م، ص ٤٧ - ٤٨، ٥٦ - ٦٢، وللمؤلف كتاب هام آخر بعنوان: جمال الدين الافغاني، سلسلة الاعمال المجهولة، نشر دار الريس في لندن ١٩٨٧م.

(٢٠) راجع مصطفى عقيل: سياسة ايران في الخليج العربي على عهد ناصر الدين شاه (١٨٤٨ - ١٨٩٦م)، الدوحة ١٩٨٧م، ص ٥٥ - ٧٢.

(٢١) انظر كتاب علي شلش، المرجع السابق، ص ١٢٥ - ١٢٧ نقلا عن دراسة هوما باكدامان: السيد جمال الدين الأسد آبادي المعروف بالافغاني، المنشورة بالفرنسية عام ١٩٦٩م.

(٢٢) مريم الزهيري: جمال الدين الافغاني وناصر الدين الشاه، دار الفكر العربي بالقاهرة، ١٩٩٣م، ص ١١، وكذلك: ناظم الإسلام كرماني: تاريخ بيداري ايرانيان، ص ١٢٦.

(٢٣) ابراهيم تيموري: عصر بي خبرى تاريخ امتيازات ايران، طهران، ١٣٣٢ هجري شمسي، ص ٢٤١، وكذلك علي شلش: المرجع السابق، ص ١٢٧.

(٢٤) راجع مصطفى عقيل، المرجع السابق، تفاصيل هامة عن التطورات السابقة، ص ٥٩ - ٧٠.

(٢٥) مريم الزهيري: المرجع السابق، ص ١٣ - ١٤ وكذلك ناظم الاسلام كرماني: تاريخ بيدارى، ص ١٢٧ - ١٢٨، دونالد ولبر: ايران ماضيها وحاضرها، ترجمة عبدالنعيم حسنين، القاهرة، ١٩٧١م، ص ١٠١ - ١٠٢.

(٢٦) Sykes, Sir Percy, A History of Persia, vol. II London 1921, p.347,

Brown, Edward, A Litrary History of Persia, vol. IV, Modern Times 1500 - 1924, Cambridge 1930, p.156.

(٢٧) راجع محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٤٤ - ٥٢، لويس عوض، جمال الدين الافغاني الايراني الغامض في مصر، ص ٢١ - ٢٨.

(٢٨) ميرزا لطف الله خان: حقيقة جمال الدين الافغاني، ترجمة وتعليق عدالنعيم حسنين، دار الوفاء بالمنصورة، ١٩٨٦م، ص ٦٤.

(٢٩) مجلة كاوه بشماره ٣، ص ١٠. هذه المجلة صدرت من برلين في ١٨ ربيع الأول ١٣٣٤هـ الموافق ٢٤ يونيو ١٩١٦م.

(٣٠) ميرزا لطف الله: المصدر السابق، ص ٦٤ - ٦٥، هوما باكدامان: المرجع السابق (عن كتاب علي شلش: جمال الدين الافغاني بين دارسيه، ص ١٢٧).

(٣١) مرتضى راوندى، تاريخ اجتماعي ايران، ج ٣، ص ٥٠٤ - ٥٠٥.

(٣٢) يضيف ميرزا لطف الله أنه ذكر للشاه أن من هذه العيوب ان له ثمانين زوجة لكل منهن كثير من الخدم وينفق على كمالياتهن ما يعادل نفقات المملكة... المصدر السابق نفسة.

(٣٣) صدر واثقي: سيد جمال الدين حسيني، بايه كذار نهضتهاي اسلامي، ص ١٤٥.

(٣٤) المصدر السابق، ص ١٤٧.

(٣٥) محمود محمود: تاريخ روابط سياسي ايران وانكليز، در قرن نوزدهم ميلادي، المجلد الخامس، الطبعة الرابعة، طهران ١٣٥٣ هجري شمسي، ص ٤٨ - ٤٩.

وكذلك علي شلش: المرجع السابق، ص ١٢٩ - ١٣٠ (عن كتاب الباحثة الايرانية هوما باكدامان) ويروي محمد عمارة رواية مختلفة، تستند إلى أقوال مبالغ فيها كثيرا، ذكر فيها ان الافغاني عندما ذهب إلى روسيا والتقى بالقيصر الذي استفسر منه عن سبب خلافه مع الشاه فأخبره «إنني أدعو إلى الحكومة الشورية ولا يراها الشاه» وروى كذلك ان ناصر الدين شاه زار روسيا ورغب في لقاء الافغاني آنئذ، لكنه لم يحفل به، ثم رحل إلى ميونخ، وأن الشاه أدركه هناك وسعى إلى لقائه بترتيب من بعض السياسيين الالمان وان الشاه عرض عليه العودة وعرض عليه منصب رئيس الوزراء وألح «حتى ألزمني الذهاب معه، وكان يقول عني هذا رجل العالم السياسي الحربي الجدير بأن يكون رئيس وزارة يقوم بتدبير الأمة...» محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٧٣ - ٧٤. الاعمال الكاملة للافغاني، طبعة القاهرة عام ١٩٦٨م، ص ٤٧٥، وعبدالقادر المغربي، جمال الدين الافغاني احاديث وذكريات، دار المعارف بالقاهرة عام ١٩٤٨م، ص ٨٠.

(٣٦) مصطفى عقيل، المرجع السابق، ص ٦٩.

(٣٧) عبدالقادر المغربي، جمال الدين الافغاني، ذكريات وأحاديث، ص ٨٠.

(٣٨) ميرزا لطف الله خان، المصدر السابق، ص ٧٠ - ٧٢.

(٣٩) صدر واثقي، المرجع السابق، ص ١٦٢.

(٤٠) علي شلش، المرجع السابق، ص١٣٠ - ١٣٣ (عن هوما باكدامان).

(٤١) ابراهيم صفائي: اسناد سياسي دوران قاجارية، طهران ٢٥٣٥، شاهنشاه، ص ٢٥٢.

(٤٢) صدر واثقي: المرجع السابق، ص ١٦٥.

(٤٣) محمد المخزومي: خاطرات جمال الدين الافغاني، ص ٦٠، والاعمال الكاملة للافغاني، جمع محمد

عمارة، طبعة القاهرة ١٩٦٨م، ص ٤٧٥.

(٤٤) علي شلش: المرجع السابق، ص ١٣٠ - ١٣٣ (عن الكاتبة الايرانية هوما باكدامان).

(٤٥) إبراهيم تيموري. تحريم تنباكو، اولين مقاومت منفى در ايران، طهران، ١٣٢٨هـ ش، ص ٢٩.

(٤٦) نفس المرجع، ص ١٧٣ - ١٧٥، وحول تحريض الافغاني للناس وتوالى اجتماعاته السرية وتحويل ايران إلى جمهورية دستورية، راجع تاريخ بيداري ايرانيان، ص ٨١- ٨٣، ميرزا لطف الله، نفس المصدر، ص ٧٠ - ٧١.

(٤٧) راجع ميرزا لطف الله، نفس المكان، محمد عمارة، نفس المرجع، علي شلش، ص ١٣٠ - ١٣٣. وقد روى الافغاني فيما بعد قصة نشاطه في مقام عبدالعظيم ثم إبعاده. فذكر أنه كتب اثناء اقامته هناك عدة مقالات وحرر في الجرائد جملة كتابات في مثالب الشاه وحث الشعب على خلعه.. وعلق على عملية طرده بقوله «وعجيب من نفسي القاسية انها لم تمت بهذه الشدة ونجت من الهلكة...» ويلاحظ ان رواية هوما باكدامان تذكر ان مداهمة الحراس للضريح المقدس واقتيادهم الافغاني كان في ٩ يناير ١٨٩١. (عن كتاب علي شلش السابق) بينما تذكر بقية المصادر ان ذلك تم في مارس وابريل ١٨٩١م دون تحديد دقيق.

(٤٨) ميرزا لطف الله، المصدر السابق، ص ١٢٢.

(٤٩) ناظم الإسلام كرماني: المرجع السابق، ص ١٧٤.

(٥٠) تيكي كيدي: السيرة السياسية للافغاني، عن كتاب علي شلش السابق، ص ١٧٣ - ١٧٥.

(٥١) نص الرسالة في الاعمال الكاملة للافغاني . ج ٢. الكتابات السياسية، تحقيق محمد عمارة، بيروت. ١٩٨١م، ط ١، ص ٢٧٢ - ٢٧٦.

(٥٢) حول هذه التطورات وردود افعالها راجع محمد عمارة، جمال الدين الافغاني موقظ الشرق، ص ٧٥ - ٧٨. وعلي شلش، المرجع السابق، ص ١٣٣ - ١٣٥ (عن دراسة هوما باكدامان الايرانية).

(٥٣) Brown, Edward. The Persian Revolutino, p.ll.

(٥٤) حول الصحيفة راجع علي شلش، الأعمال المجهولة للأفغاني، سبق ذكره، وبه نشر مقالات الصحيفة، ص ١١٧ - ١٣٨، ولا نعرف تفاصيل اكثر عن الصحيفة وتمويلها ولا ظروف اختفائها، وهناك إشارة إلى ان الانجليز عطلوها «بتدابير عجيبة» في كتاب ميرزا لطف الله، المصدر السابق، ص ٧٨. وكذلك رواية نيكي كيدي وآرائها في كتاب علي شلش: جمال الدين بين دارسيه، ص ١٧٦ - ١٧٧، ومحمد عمارة، المرجع السابق، ص ٧٥ - ٧٨، أحمد أمين: زعماء الإصلاح، القاهرة، ١٩٤٨م، ص ٩٨.

(٥٥) مقال الافغاني «احوال فارس الحاضرة» عن ضياء الخافقين، فبراير ١٨٩٢م، منشور في الأعمال المجهولة للأفغاني، علي شلش، ص ١١٧ - ١١٩ بنصه.

(٥٦) المصدرالسابق، ص ١٢٠ - ١٢٤ نص مقالة الافغاني «بلاد فارس».

(٥٧) ظلامة الأمة... وضراعة الملة، المصدر السابق، ص ١٢٥ - ١٢٨ (وقد نشرت في عدد ابريل ١٨٩٢م عن ضياء الخافقين بلندن).

(٥٨) الاعمال المجهولة للأفغاني، علي شلش، ص ١٣٢ - ١٣٧ (عن ضياء الخافقين عدد يوليو، ١٨٩٢م).

(٥٩) سيد جمال، جمال حوزها، مجموعة كتاب مجلة حوزة، طهران ١٣٧٥هـ ش، ص ٥٤٥.

(٦٠) محمد عمارة: المرجع السابق، ص ٧٨ – ٧٩.

(٦١) نيكي كيدي: السيرة السياسية للأفغاني (نقلا عن علي شلش، المرجع السابق، ص ١٧٧)، وتضيف ان الشاه سلط على الافغاني صحيفة «اخطار» الفارسية في استانبول لمهاجمته بتهمة النفاق تارة وبالإلحاد تارة أخرى.

(٦٢) ميرزا لطف الله، المرجع السابق، ص ٧٨.

(٦٣) اسماعيل رائين: ميرزا مالكوم خان، ط (٢)، طهران ١٣٥٣هـ ش،ص ١٤٢.

(٦٤) علي شلش: المرجع السابق، ص ١٣٦ (عن دراسة هوما باكدامان بالفرنسية).

(٦٥) محمد عمارة: المرجع الساق، ص ٨١.

(٦٦) صدر واثقي، المرجع السابق، ص ٣٤٩ وحول نفس المعنى راجع كتاب ميرزا لطف الله، السابق، ص ٨٥ – ٨٨.

(٦٧) علي شلش: المرجع السابق، ص ١٧٩ – ١٨٠ (عن كتاب نيكي كيدي سيرة سياسية لجمال الدين الأفغاني) ويذكر انه بعد اختلافه مع السلطان وصف السلطان «انه سل في رئة الدولة» وحرض على خلعه هو والشاه وذكر أن «خلعهما أهون من خلع النعلين»، محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٨٢.

(٦٨) راجع ميرزا لطف الله، المصدر السابق، ص ٨٩ – ٩٤، علي شلش، المرجع السابق، ص ١٣٧ – ١٣٩.

(٦٩) مريم الزهيرى: المرجع السابق، ص ٤٠ – ٤١، ميرزا لطف الله، نفس المصدر والمكان.

(٧٠) ناظم الإسلام كرماني: المرجع السابق، ص ١٠١ – ١٠٢ وكذلك علي شلش، السابق، ص ١٣٩.

(٧١) رواية كيدي في علي شلش، السابق، ص ١٨، ورواية باكدامان نفس المرجع، ص ١٣٩.

(٧٢) ميرزا لطف الله، المصدر السابق، ص ٩٤.

(٧٣) Brown, E., The Persian Revolution, Cambridge 1910, p.60.

(٧٤) عبدالباسط حسن: جمال الدين الافغاني، ص ١٨٠.

(٧٥) علي شلش: المرجع السابق، ص ١٣٨ – ١٣٩. وهناك بعض الروايات التي تذكر ان الأفغاني مات مسموما (ميرزا لطف الله، المصدر السابق، ص٩٥)، حيث يذكر ان الحكومة الايرانية أوفدت ناصر الملك لقتله إن لم يستطع إحضاره، كما يذكر مالكوم خان أن السيد قتل ولم يمت (عن شلش، السابق، نقلا عن رواية باكدامان، ص ١٣٩)، بينما يضيف (محمد عمارة، المرجع السابق، ص ٨٧) أن هناك بعض الروايات تذكر ان قاتليه قد يكونون عثمانيين أوعز إليهم السلطان أو بعض حاشيته بذلك.

وكذلك صدر واثقي، المصدر السابق، ص ٣٤٧.

❖❖❖❖

النقد والسياق

د. سالم عباس خداده *

ملخص البحث

تقدم هذه الورقة اجابات على اسئلة حول علاقة النقد بالسياق، فتبدأ بتحديد مفهوم السياق وبيان وظيفته في تفسير النص لدى النقاد العرب القدامى محددة ثلاثا من وظائفه المهمة، لتنتقل بعد ذلك إلى النقد الحديث راصدة حضور هذا المصطلح وغيابه في المدارس النقدية المختلفة دون اغفال لجهود اللسانيين الذين اصبح السياق عندهم نظرية هامة من نظريات علم الدلالة، وكذلك حرصت هذه الورقة على بيان موقف النقد العربي المعاصر من السياق من خلال التركيز على اسهامات النقاد البارزين الذين بدا تأثرهم واضحا بالنقد الغربي، ثم توقفت عند مصطلح «النقد السياقي» الذي اهتم اصحابه بجانب واحد من جوانب النص، وقدمت تصورا آخر يقوم على تبني مصطلح «النقد السياقي الجديد» الذي يشير إلى ضرورة الاهتمام بكل جوانب النص الادبي..

* استاذ مساعد النقد والبلاغة، كلية التربية الاساسية، الكويت

The Criticism and the Context

Dr. Salem Abbas Khadadah

Abstract

This paper provides answers to queries arising about the relationship between criticism and context. It starts with the determination of the concept of the context and the identification of its function in the interpretation of a text done by old Arab critics outlining three major functions. Then it moves to modern criticism. It will also monitor the presence and absence of this term from different schools of criticism without prejudice to the efforts of linguists for whom context constituted a very famous semantic theory.

This paper also gives due attention to justifying the stand of contemporary Arabic criticism about context by concentrating on the contributions of major critics who were apparently influenced by foreign criticism.

The paper makes a pause at the term, "contextual criticism" whose disciples focussed on a single aspect of the text. It has also provided another viewpoint that relies on adopting the term "new contextual criticism" that indicates the significance of considering every aspect of the literary text.

مقدمة :

كثرت الشكوى في السنوات الأخيرة من صعوبة التواصل مع النص الأدبي عموما، والشعري على وجه الخصوص . كما تعالت أصوات أخرى معلنة صعوبة التواصل مع النص النقدي . وإذا كنا نعطي النص الأدبي الحق أن يكون غريباً أو ربما مشكلا لأسباب ومسوغات لا مجال لذكرها هنا، فإن غرابة النص النقدي والتطبيقي خصوصا وصعوبته تدفعان للحيرة والتساؤل، ذلك أن النقد في حقيقته جسر للتواصل بين النص والمتلقي .

وإذا كنا نسوغ جانباً من هذا الإشكال في الخطاب النقدي بإرجاعه إلى النص الأدبي المشكل أحيانا، أو إلى المناهج النقدية الحديثة وسوء فهمها وسوء تطبيقها أحياناً أخرى، فإن هناك بالإضافة إلى ما سبق مسوغاً قويا، وعنصراً مهما إن أهدره الناقد في تحليله أهدر بعداً جوهرياً له أثره دون شك في فعل التلقى، ونعني به السياق بمفهومه الذي سيتجلى في صفات هذا البحث.

ولكن : ما علاقة السياق بالنقد ؟ ومتى بدأت ؟ وما طبيعتها ؟

هذه الأسئلة وغيرها كثير ظلت تلح باحثة عن إجابات لها، وهي إجابات تشكل في مجملها انتقالاً من العلاقة العاطفة ' النقد والسياق' إلى العلاقة الواصفة ' النقد السياقي ' الذي ورد مصطلحاً لدى بعض النقاد في البيئة النقدية المعاصرة، ولكن السلبيات التي أحاطت بالمصطلح جعلته يغيب في خضم المصطلحات التي أنتجها الفكر النقدي في العقود الأخيرة من هذا القرن . ومن ثم سيحاول هذا البحث قراءة هذا المصطلح وما أحاط به من ظروف وفق تصور يتغيا في محصلته تقوية جسور التواصل بين النص والمتلقي .

النقد والسياق في التراث:

من المعلوم لدى الباحثين أن فكرة السياق مطروحة في الفكر الإنساني منذ أفلاطون وأرسطو. فقد تحدث كل منهما عن مراعاة مقتضى الحال (١). وهذا ما شاع لدى البلاغيين العرب مرتبطا بفكرة المقام، ولكن السياق بما هو مصطلح برز في العصر الحديث من خلال بعض المناهج النقدية، كما أصبح يشكل نظرية في البيئة اللسانية.

وأود قبل الولوج إلى موقف القدماء الاعتماد على المفهوم العام للسياق حتى أستطيع أن أقرأ به حركة هذا المفهوم في المراحل والبيئات المختلفة.

لقد أصبح من المصطلحات المتداولة في العصر الحديث، وله حضوره في المعاجم الحديثة، ولا تكاد المعاجم المتخصصة تختلف كثيراً عن المعاجم العامة في بيان مفهوم هذا المصطلح، فالسياق يعني: (٢)

١- الكلمات التي تسبق كلمة أو عبارة أو جملة إلخ والتي تأتي لتساعد في بيان ما تعني هذه الكلمة أو العبارة أو الجملة.

٢- الظروف التي تحيط بالحدث والتي يجب مراعاة الحدث من خلالها.

إذن فالسياق يعنى في دلالته الأولى البنية اللغوية في اتصالها بما قبلها وما بعدها وهو ما نطلق عليه السياق اللغوي أو المقالي. ويعني في دلالته الأخرى الظروف والملابسات التي تحيط بالحدث اللغوي أو غيره وهو ما ندعوه بالسياق غير اللغوي أو المقامي.

وهاتان الدلالتان للسياق هما الدلالتان العامتان اللتان دارت حولهما جهود الدارسين قديماً وحديثا، قبل الاصطلاح وبعده، والقدماء مارسوا هاتين الدلالتين، وإن لم يقفوا عند مصطلح السياق نفسه ... والمعجم العربي القديم لم يذكر شيئاً ذا بال عن السياق، فمِمَّا جاء في أساس البلاغة أنّ من المجاز: يسوق الحديث أحسن سياق (٣). على أن البلاغيين والنقاد وقفوا عند مصطلح آخر هو المقام للدلالة على السياق بنوعيه: المقالي والمقامي. فالمقام يدل على ظروف القول كما يدل على علاقات القول، وإذا كانت الدلالة الأولى مشهورة في قولهم (لكل مقام مقال) فإن الدلالة الأخرى واضحة في قولهم (لكل كلمة مع صاحبتها مقام) وسنشير إلى هاتين الدلالتين بعد قليل..

إن جهود علماء التفسير، وعلماء الأصول، ثم البلاغيين والنقاد جلية في استخدام السياق، ومعالجتهم لمفهومه بارزة في هذه البيئات المختلفة. فقد مارسوا قراءة النصوص الدينية والأدبية معتمدين على السياق بدلالتيه: المقالية والمقامية، وهم يبتغون الكشف عن معانيها، أو بيان بلاغتها، أو الوصول إلى أسرار جمالها. ومن ثم تعددت وظائف السياق عندهم. وهو تعدد يشير إلى دور هذا المفهوم في قراءة النصوص في المجالات المتنوعة. ويمكن حصر هذه الوظائف في ثلاث هي: تمييز الكلام البليغ من سواه، والكشف عن المعنى المشكل، وبيان أسرار الجمال في الكلام البليغ...

أولاً: تمييز الكلام البليغ:

شاع لدى القدماء كما ذكرنا قولهم: "لكل مقام مقال" وربما تكون صحيفة بشر بن المعتمر التي أوردها الجاحظ، أول نص يعرض لهذه المقولة وما يتصل بها من ظروف الخطاب وأحوال المتلقي، وهي تمثل في واقع الأمر موقف الجاحظ من البيان - البلاغة - الذي تحددت لديه صفاته في مستويات المقال المختلفة: مستوى الصوت ومستوى الكلمة، ومستوى التركيب(٤) بيد أن الغاية من البيان لا تتحقق بمجرد مراعاة تلك الأمور التي وقف عندها الجاحظ، بل راح يربط هذه الأمور كلها بالموقف، أو على حد تعبير البلاغيين المتأخرين (الحال) ومن ثم لا يكفي أن يحقق الأديب للغته ذلك المستوى القائم على ضرورة الانسجام والاختيار والمشابهة إلى غير ذلك مما كشف الجاحظ عنه، حتى يطابق بين ذلك كله. والموقف الذي يسوق من أجله ما يقول(٥). ولعل ربط الجاحظ بين المقام والمقال على هذا النحو كان له تأثير في الربط بين البلاغة والمقام كما هو مشهور في تعريف القزويني. وهو تعريف استخلصه من جملة ما قرأ لمن سبقه وبخاصة السكاكي الذي بين أهمية معرفة المقام، ومناسبة المقال للمقام، كما بين أهمية معرفة العلاقة في السياق المقالي، إذ لكل كلمة مع صاحبتها مقام، يقول السكاكي: "لا يخفى عليك أن مقامات الكلام متفاوتة، فمقام التشكر يباين مقام الشكاية، ومقام التهنئة يباين مقام التعزية، ومقام المدح يباين مقام الذم، ومقام الترغيب يباين مقام الترهيب. ومقام الجد في جميع ذلك يباين مقام الهزل، وكذا مقام الكلام ابتداء يغاير مقام الكلام بناء على الاستخبار أو الإنكار. ومقام البناء على السؤال يغاير مقام البناء على الإنكار. جميع ذلك معلوم لكل لبيب، وكذا مقام الكلام مع الذكي يغاير مقام الكلام مع الغبي. ولكل من ذلك مقتضى غير مقتضى الآخر. ثم إذا شرعت في الكلام. فلكل كلمة مع صاحبتها مقام. ولكل حد ينتهي إليه الكلام مقام. وارتفاع شأن الكلام في باب الحسن والقبول، وانحطاطه في ذلك بحسب مصادفة الكلام لما يليق به، وهو الذي نسميه مقتضى الحال، فإن كان مقتضى الحال إطلاق الحكم، فحسن الكلام تجريده من مؤكدات الحكم، و إن كان مقتضى الحال بخلاف ذلك، فحسن الكلام تحليه بشيء من ذلك ضعفاً وقوة، وإن كان مقتضى الحال طي ذكر المسند إليه، فحسن الكلام تركه، وإن كان المقتضى إثباته على وجه من الوجوه المذكورة، فحسن الكلام وروده على الاعتبار المناسب ..." (٦) أما القزويني فقد لخص الموقف السابق للسكاكي ولكنه بدأه على نحو مختلف، فقد عرف البلاغة ابتداء ثم أتبعه بتلخيص لكلام السكاكي السابق، يقول القزويني: «وأما بلاغة الكلام فهي مطابقته لمقتضى الحال مع فصاحته، ومقتضى الحال مختلف. فإن مقامات الكلام متفاوتة ..» (٧)

واضح مما أوردناه اهتمام السكاكي والقزويني بالسياقين المقالي والمقامي، فهما يذكران المقامات ووجوب مراعاتها، ويؤكدان ضرورة مطابقة المقال للمقام حتى يحقق المقال شرطا أساسياً من شروط الكلام البليغ. وعند النظر في مصطلح (مقتضى الحال) وما يجب مراعاته إزاءه، على النحو الذي ورد لدى السكاكي وأخذه عنه القزويني نجد أن السكاكي ذكره عند حديثه عن الخبر في علم المعاني، على حين استخدمه القزويني لبيان

مفهوم البلاغة، وهو تصرف - في رأينا - ذكي من القزويني، لأن الارتباط بين مراعاة مقتضى الحال وعلم المعاني ارتباط خاص لا يثبت أمام استقراء الأمثلة. وسيأتي ذكر بعضها فيما بعد . ومن ثم فوضع المصطلح المذكور في إطار بيان مفهوم البلاغة كما حدده القزويني كان أكثر مناسبة وأكثر شمولاً. وهذا ما جعله يلقى قبولاً تناسى معه المتأخرون إلى أيامنا هذه مفهوم البلاغة كما عرفه السكاكي (٨) . ذلك أن تعريف القزويني جمع بين السياقين بكل صراحة ووضوح . ومن هنا كان الإخلال بأي من السياقين إخلالاً بالكلام البليغ، أما إذا تحقق ما هو مطلوب فيهما ، فقد تحقق الكلام البليغ... ونحن هنا لا نريد أن نعيد القول فيما هو مشهور بالنسبة للسياق المقالي حيث طالب البلاغيون بخلوه من التنافر والغرابة والتعقيد والتكرار المخل وغير ذلك من شروط أدرجها البلاغيون في مصنفاتهم، وتوقف عندها معظم دارسي البلاغة في العصر الحديث . أما السياق المقامي (مراعاة مقتضى الحال) فملحوظ ارتباطه لدى السكاكي بعلم المعاني وفنونه المختلفة، وبخاصة في أضرب الخبر حيث تكرر ذكر حال المخاطب ووجوب مراعاته، إلا أنه ليس بالضرورة أن يكون هذا الارتباط وثيقاً، لأن استقراء الأمثلة كما ذكرنا يسقط هذا الارتباط، فالعلاقة بين المقام والمقال غير محكومة بطرائق التعبير في علم معين من علوم البلاغة . والأمثلة خير دليل على ما نقول، ويمكن أن نستحضر المشهور منها، فقد دخل «جرير على عبد الملك بن مروان فابتدأ ينشده»:

أتصحو أم فؤادك غير صاح

فقال له عبد الملك : بل فؤادك يا بن الفاعلة، كأنه استثقل هذه المواجهة وإلا فقد علم أن الشاعر إنما خاطب نفسه ...

ودخل ذو الرمة على عبد الملك ... فأنشده قصيدته :

ما بال عينك منها الماء ينسكب

وكانت بعين الملك ريشة . وهي تدمع أبداً . فتوهم أنه خاطبه أو عرض به، فقال وما سؤالك عن هذا يا جاهل ؟ فمقته وأمر بإخراجه .

وكذلك فعل ابنه هشام بأبي النجم وقد أنشده في أرجوزة:

والشمس قد كادت ولما تفعل   كأنها في الأفق عين الأحول

وكان هشام أحول . فأمر به فحجب عنه مدة (٩)

فالمثالان : الأول والثاني يدخلان فيما يسميه البلاغيون (التجريد) وقد أدرجوه في علم البديع (١٠). فجرير في مطلع قصيدته لم يقصد الخليفة وإنما جرد من نفسه مخاطباً، وقد أشار ابن رشيق إلى هذا في تعليقه، وكذلك الشأن مع ذي الرمة، إلا أن هذا الفن البلاغي لم يتواءم مع المقام وبخاصة أنه فاجأ الخليفة في مفتتح القصيدة، وليس الأمر أن الخليفة قد استثقل هذه المواجهة فحسب، بل ربما حمل المعنى على سوء ظن في مراد الشاعر، ومن ثم كان غضبه شديداً . والواقع أن اجتماع الأمرين هنا هو الذي دفع إلى عدم استحسان

قول الشاعر، فليس السبب في التجريد، وليس السبب كذلك في طبيعة الدلالة التي قصد بها نفسه، وإنما في الاثنين معاً، فاجتماعهما أفضى إلى ما أفضى إليه ... أما أبو النجم فإن الذي أخذ عليه التشبيه الذي ابتكره، والتشبيه فن من فنون علم البيان . ومن ثم فتخصيص السكاكي الحديث عن مراعاة مقتضى الحال في باب علم المعاني لا مسوغ له . وما نود إيضاحه إضافة لما سبق . هو أن الشعراء الثلاثة أدخلوا شعرهم الفصيح في سياق مقامي أفقده البلاغة عند المخاطب، فقد تحققت فيه شروط السياق المقالي – شروط الفصاحة – ولكنه افتقد شرط السياق المقامي، وهو المطابقة أو المناسبة للمقام، ولذا رأى بعض البلاغيين أن ليس كل كلام فصيح بليغاً، ولكن كل كلام بليغ فصيح ... وإذا كان السياق المقالي هو الأهم بالعناية كما سبق أن بين ذلك بعض النقاد، فإن مثل هذه النصوص تفتقد البلاغة مؤقتا، ثم لا تلبث أن تجد السياق المقامي الذي تستعيد به بلاغته، ويبدو أن السكاكي من أجل هذا ركز في تعريفه للبلاغة على شروط تحققها في المقال، لأنه الأساس، واضعاً في اعتباره – على ما يبدو – أن المقال البليغ يجب أن يكون محققاً لمقتضيات مقامه على نحو ما بين في مواضع سابقة من كتابه . إن العلاقة بين المقال والمقام علاقة شائكة ومعقدة، ولكنها في جانب منها علاقة كاشفة ومميزة للكلام البليغ من سواه على نحو ما ذهب إليه كثير من البلاغيين .

ثانياً: الكشف عن المعنى المشكل:

توقف المفسرون والأصوليون عند النصوص الدينية، واستخرجوا دلالاتها اعتماداً على السياق بنوعيه، وقد وضع المفسرون شروطاً في المفسر تتمثل في ضرورة إتقانه مجموعة من العلوم من بينها النحو، لأن' المعنى يتغير ويختلف باختلاف الإعراب' كما يقول السيوطي(١١) . وفي هذا إشارة واضحة إلى الاهتمام بالسياق المقالي، أما السياق المقامي فتجلى في وقوفهم على أمور أهمها الاعتماد على أسباب النزول نظراً لما في معرفة سبب النزول من فوائد كثيرة أبرزها' الوقوف على المعنى وإزالة الإشكال . قال الواحدي : لا يمكن تفسير الآية دون الوقوف على قصتها وبيان نزولها' (١٢) . وقد تتسع دائرة السياق لفهم آية من القرآن . فتشمل النص القرآني نفسه' فما أجمل منه في مكان، فقد فسر في موضع آخر، وما اختصر في مكان فقد بسط في موضع آخر' (١٣) . كما قد تشمل السنة فإنها شارحة للقرآن، ثم أقوال الصحابة ... والأصوليون وهم أيضاً طائفة من المفسرين، لديهم' تمثل وأضح لعناصر السياق اللفظية والاجتماعية وأثرها في تحديد المعنى (١٤) . ومن ثم كانوا يميزون بين الحقيقي والمجازي، والخاص والعام من خلال السياق، لأن الألفاظ المفردة والتراكيب تتعرض بسبب السياقات اللفظية و المقامية لألوان من التغيير الدلالي (١٥) ... ويعتمد الأصوليون في تفسيرهم للنص على القرائن الحالية والقرائن اللفظية . أي أنهم يعتمدون على السياق بنوعيه للكشف عن المعنى أو تحديده .

أما النقاد . في مجال الكشف عن المعنى المشكل فقد كانت لهم خطوات ملحوظة في استخدام السياق من

أجل هذه الغاية، ولعل ابن طباطبا أن يكون في مقدمة من أثار أهمية السياق المقامي في الكشف عن مثل هذه المعاني (١٦)، فبين أن للعرب أعرافاً تجرى بينهم، وقد تذكر في الشعر فلا يفهمها إلا من سمع بها كإمساكهم عن بكاء قتلاهم حتى يتحقق الثأر لهم، فإذا تحقق بكوا حينئذ قتلاهم ومثال ذلك قول الشاعر :

من كان مسروراً بمقتل مالك
فليأت نسوتنا بوجه نهار
يجد النساء حواسراً يندبنه
يلطمن أوجههن بالأسحار
قد كن يكنن الوجوه تسترا
فالآن حين برزن للنظار

فالشاعر يريد أنه من كان مسروراً بمقتل مالك فليستدل ببكاء نسائنا وندبهن إياه على أنا قد أخذنا بثأرنا وقتلنا قاتله.

وكضربهم الثور إذا امتنعت البقر من الماء . لأنهم يعتقدون أن الجن تركب الثيران فتصد البقر عن الشرب، وفي هذا المعنى قال الشاعر :

أتترك عامر وبنو عدي
وتغرم دارم وهم براء
كذاك الثور يضرب بالهراوي
إذا ما عافت البقر الظماء

وكزعمهم أن المقلات وهي المرأة التي لا يبقى لها ولد إذا وطئت قتيلاً شريفاً بقي ولدها . وقد ورد هذا المعنى في قول الشاعر :

تظل مقاليت النساء يطأنه
يقلن ألا يلقى على المرء مئزر

فهذه الأشياء وغيرها . كما يقول ابن طباطبا . لا تفهم معانيها إلا سماعا وربما كانت لها نظائر في أشعار المحدثين . من وصف أشياء تعرض في حالات غامضة، إذا لم تكن المعرفة بها متقدمة عسر استنباط معانيها واستبرد المسموع منها (١٧) وابن طباطبا الذي كان له هذا الموقف الجلي من السياق المقامي، لم يهمل السياق المقالي، بل منحه كل عنايته من خلال حديثه عن بناء القصيدة، وما يجب مراعاته فيها (١٨) وكذلك عند حديثه عن الأبيات المحكمة والمتفاوتة والرديئة النسج، وهو في هذه المواضيع يحتفي بالسياق المقالي في أحواله

المختلفة مبيناً مستويات الضعف والقوة في النسيج الشعري، كاشفاً بعض المعاني التي أساء إليها الشعراء بسوء نظمهم، ويمكن الرجوع إلى هذه المواضع بسهولة في (عيار الشعر) . ولأبي بكر الصولي في دفاعه عن شعر أبي تمام نظرات ذكية تبرز دور السياق المقالي في الكشف عما غمض من شعره، بل إن تسويغه لهذا الغموض تسويغ مقنع، إذ يرى أن السبب في عدم فهم المتلقي لبعض معاني أبي تمام هو ثقافة الشاعر الواسعة التي تتجاوز حدود ثقافة المتلقي، ومن ثم فالسياق لدى لشاعر أوسع كثيراً من السياق الذي يتصوره المتلقي حين يتصدى للمشكل من أبياته . ولذلك يرى الصولي أن مثل هذا المتلقي لا يستطيع أن يتعامل مع شعر أبي تمام، أو يفهم مراده لأنه سيواجه خبراً لم يروه، ومثلاً لم يسمعه، ومعنى لم يعرفه مثله (١٩) . إن قول الصولي واضح في إبراز أهمية السياق المقامي في الكشف عن المعنى المشكل، وقد طبق هذا في شرحه لبعض أبيات أبي تمام لم يفهمها بعض من هاجم شعره (٢٠) .

يضاف إلى ما سبق إشارات لدى بعض النقاد تبرز ضرورة الاعتماد على السياق المقالي حتى يتبين المعنى، فقول الشاعر :

فإنك لو لاقيت سعد بن مالك
للاقيت منه بعض ما كان يفعل

يعلق عليه أبو هلال العسكري : فلم يبين عما أراد بقوله يلقى، أخيراً أراد أم شراً ؟ إلا أن يسمع ما قبله أو ما بعده، فيتبين لك معناه، وأما في نفس البيت فلا يتبين مغزاه (٢١) وشبيه بهذا ما نصادفه في بعض كتب شروح الشعر كالذي ورد في تعليق المرزوقي على البيت الآتي لأبي تمام :

أسرّت لك الآفاق عزمة همّة
جبلت على أنّ المسير مقام

حيث يشرح المرزوقي البيت على وجهين يرى الثاني منهما أجود لأن الأبيات التي بعد هذا البيت تدل عليه وتؤكده (٢٢) . ويمكن النظر إلى كتب شروح الشعر باعتبارها مجالاً يمكن ملاحظة دور السياق فيها لكشف المعاني، كما أن الكتب التي عنيت بمآخذ النقاد على الشعراء مجال آخر، لأن النقاد يقفون عند علاقات السياق المقالي، ودلالات السياق المقامي رغبة في كشف المعاني بقصد تأكيد المآخذ أو تسويغها ...

ثالثاً: بيان أسرار الجمال في الكلام البليغ:

لم يكن جهد بعض النقاد مقصوراً على تمييز الكلام البليغ من سواه وإنما وجهوا جل اهتمامهم إلى الكشف عن أسرار الجمال في الكلام البليغ وكان السياق هو المعتمد، بل جعلوه الأساس الأول الذي عليه المعول في تحقيق بلاغة القول، ومن ثم نجد إصرار أبي هلال على أن البلاغة تكمن في تحسين الكلام أصالة، وفي جمال المعنى تبعاً (٢٣)، وهذا الإصرار أو التأكيد على أن البلاغة تتحقق في تنسيق الكلام ونظمه على نحو خاص، هو بيان لأهمية السياق المقالي، ودعوة للنظر فيه، والكشف عن علاقاته، للكشف عن جماليات الكلام البليغ، وتمثيل هذا فيما هو معروف في البلاغة (بالنظم) الذي أصبح نظرية واضحة المعالم على يد عبدالقاهر الجرجاني، بعد أن جمع شتاتها ممن سبقه، وبلور معطياتها من خلال التحليل الرائع لنماذج مختلفة من النصوص الدينية والأدبية، والنظم لدى عبدالقاهر هو أن «تضع كلامك الوضع الذي يقتضيه علم النحو، وتعمل على قوانينه وأصوله، وتعرف مناهجه التي نهجت فلا تزيغ عنها، وتحفظ الرسوم التي رسمت لك، فلا تخل بشيء منها» (٢٤) وهو - عبدالقاهر - لا يعني النحو بما هو معروف من أمره الآن، وإنما النحو بمفهومه الواسع الذي يتجاوز الوقوف عند الصفة المعيارية إلى البحث عن المزية التي تتكشف في المسائل اللطيفة والفوائد الجليلة والتي تتمثل في إيثار تركيب على آخر.. هذه المزية التي لم يبحث عنها النحاة، ولم يشغلوا أنفسهم بها، وجه إليها عبدالقاهر كل طاقته، فكشف بعض دلائل الإعجاز في القرآن، وبعض جماليات الأسلوب الأدبي . هذه المزية تبدو لنا - كما علمنا عبدالقاهر - وراء إيثار المبدع في اختيار كلمات دون سواها في السياق، وهذا الإيثار في الاختيار نظر فيه عبدالقاهر معتمداً على معرفته الواسعة في النحو، فتوصل إلى نتائج باهرة أوضحت أن الكلام البليغ مستويات بعضها أجمل من بعضها الآخر، وهذا ما أكده السكاكي عند تعريفه للبلاغة . إذن فالنحو الذي يقصده عبدالقاهر يبتعد عن الدائرة التي حصره فيها المتأخرون، لأنه - عند عبدالقاهر - النحو الذي يقف على دراسة التراكيب لإدراك الفروق بينها، وبيان فضل بعضها على بعض، ويتم ذلك بلطف الفكر وثاقب الفهم. إنه في نهاية الأمر شيء يتعلق بالكلام لا اللغة، وصنعة تحتاج من المتكلم إلى التفكير والتروي، والدقة في الاختيار (٢٥) لقد وقف عبدالقاهر عند أمثلة كثيرة يستجلي فيها مزايا النظم، فيرجع كل حسن في السياق المقالي إليه، انظر إلى تعقيبه على قول البحتري :

بلونا ضرائب من قد نرى
فما إن رأينا لفتح ضريبا
هو المرء أبدت له الحادثا
ت عزما وشيكا ورأيا صليبا

تنقل في خلقي سؤدد
سماحا مرجى وبأسا مهيبا
فكالسيف إن جئته صارخا
وكالبحر إن جئته مستثيبا

يقول عبدالقاهر : "فإذا رأيتها قد راقتك، وكثرت عندك، ووجدت لها اهتزازا، فعد فانظر السبب، واستقص في النظر، فإنك تعلم ضرورة أن ليس إلا أنه قدم وأخر، وعرف ونكر، وحذف وأضمر، وأعاد وكرر، وتوخى على الجملة وجها من الوجوه التي يقتضيها علم النحو، فأصاب في ذلك كله، ثم لطف موضع صوابه، وأتى مأتى يوجب الفضيلة . أفلا ترى أن أول شيء يروقك منها قوله : "هو المرء أبدت له الحادثات" ثم قوله تنقل في خلقي سؤدد «بتنكير السؤدد» وإضافة «الخلقين» إليه، ثم قوله : «فكالسيف». وعطفه بالفاء مع حذفه المبتدأ، المعنى لا محالة : فهو كالسيف، ثم تكريره" الكاف" في قوله . "وكالبحر" ثم أن قرن إلى كل واحد من التشبيهين شرطا جوابه فيه، ثم أخرج من كل واحد من الشرطين حالا على مثال ما أخرج من الآخر وذلك قوله "صارخاً" هناك"ومستثيبا" . ههنا ؟ لا ترى حسنا تنسبه إلى النظم ليس سببه ما عددت، أو هو في حكم ما عددت، فاعرف ذلك" (٢٦).

وهو حين يضع يده على المواضع المذكورة في النص، فإنه يؤكد أن هناك فروقا كثيرة لا حدود لها، ومن ثم فهو ينبه إلى أنه «ليس إذا راقك التنكير في (سؤدد) من قوله (تنقل في خلقي سؤدد) فإنه يجب أن يروقك أبدا وفي كل شيء ذلك أنه ليس من فضل ومزية إلا بحسب الموضع، وبحسب المعنى الذي تريد والغرض الذي تؤم» (٢٧)

إن النظم عند عبدالقاهر بهذا المعنى تؤثر قوانينه في كل شيء في السياق، حتى الصورة البلاغية، إذ لا تكون في موضع الحسن والمزية إلا إذا صادفت سياقا يظهر حسنها ومزيتها، فقول الشاعر :

سالت عليه شعاب الحي حين دعا
أنصاره بوجوه كالدنانير

"فإنك ترى هذه الاستعارة، على لطفها وغرابتها، إنما تم لها الحسن وانتهى إلى حيث انتهى، بما توخى في وضع الكلام من التقديم والتأخير، وتجدها قد ملحت ولطفت بمعاونة ذلك ومؤازرته لها، وإن شككت فاعمد إلى الجارين والظرف، فأزل كلاً منهما عن مكانه الذي وضعه الشاعر فيه، فقل : «سالت شعاب الحى بوجوه كالدنانير عليه حين دعا أنصاره» ثم انظر كيف يكون الحال، وكيف يذهب الحسن والحلاوة" (٢٨)

لقد ركز عبد القاهر على السياق المقالي وأبرز جماليات القول البليغ فيه، وهذا لا يعني أنه أهمل السياق المقامي ولكنه كان يفيد منه بالقدر الذي يسهم في تجلية العلاقات بين المفردات في السياق المقالي. ونحن لا

نريد أن نستطرد هنا، ولكن لو نظرنا – مثلاً في قوله تعالى: (وجعلوا لله شركاء الجن) سنلحظ هذه الإفادة، حيث الربط بين السياقين واضح إذ يرمي التأثير العقدي بظلاله على علاقات السياق المقالي التي تؤكد بدورها البعد العقدي لدى عبد القاهر (٢٩).

إن جهود عبد القاهر – وإن لم تتجاوز الجملة غالباً – لا تحتاج إلى تقرير منا يقدر تميزها اللافت، يكفيه أنه وعى في تلك الحقبة من التاريخ أن التركيز ينبغي أن يكون على السياق المقالي أصالة والمقامي تبعاً وهذا ما طبقه في تحليله للنصوص الدينية والأدبية على نحو تجاوز به ما كان متداولاً من شرح وتحليل. لقد كان احتفاء عبد القاهر الجرجاني بالسياق احتفاء من طراز فريد، قل أن تجود الأيام بمثله ...

النقد والسياق في العصر الحديث:

وتنوعت المناهج النقدية الحديثة في معالجتها للنصوص الأدبية، واختلفت كذلك في ذكر المصطلح أو في ممارسة مفهومه دون ذكره، وهي في مجملها تكاد تنقسم إلى طائفتين الأولى صبت اهتمامها على مضامين النصوص، لتحديد رسائلها التاريخية أو الاجتماعية أو النفسية، أما الأخرى فقد اتجهت إلى الأشكال أو الأبنية النصية لأنها ألحت على البحث عن طرائق تؤدي إلى تحقيق الموضوعية من خلال توجيه الأدوات النقدية إلى مادة الأدب، أي لغته الفيزيائية الماثلة أمام الناقد. ولذا كانت العلامة اللغوية المادية الظاهرة هي محط الاهتمام ومثار النشاط التحليلي للكشف عن العلاقات المتميزة بين هذه العلامات وبيان خواص التشكيلات الأسلوبية للنص.

ولعلنا نلحظ في المدرستين الماركسية والنفسية ذلك التوجه الواضح إلى مضمون النص أكثر من شكله، فالنقد الماركسي «يحلل الأدب على أساس من الأوضاع التاريخية التي تنتجه، ولذلك يتطلب خبرة بالأوضاع التاريخية للأعمال الأدبية» (٣٠) وهذا لا يعني إهمال الشكل في النقد الماركسي فللشكل اعتباراته الخاصة في هذا النقد، ولكن المشهور في نتاجات نقاده أنهم لم يبذلوا الجهد الكافي لمعالجة قضية الشكل في الفن، وأنهم حصروا أغلب جهودهم في المتابعة المضنية للمضمون السياسي (٣١) بل إن المضمون هو الذي يفرض نوع النصوص المدروسة، لأن النقد الماركسي يحتفي بفحص الأشكال الأدبية التي تنكب مباشرة على القضايا التاريخية والاجتماعية في صلب مادتها، وهو احتفاء يشير إلى أهميتها الأيدولوجية (٣٢) ... مثل هذا الاهتمام بالمضامين يعني فيما يعني الاعتماد عند التحليل على السياق المقامي، ومنحه الأولوية، وهي أولوية نجدها في نقد المدرسة النفسية الذي ازدهر بفضل فرويد. وقد حاول أصحاب هذه المدرسة تفسير عملية الخلق الفني، وتفسير العمل الفني بالرجوع إلى حياة الفنان وما يحيط به من مؤثرات (٣٣) ...

وربما تكون الشكلية الروسية رد فعل على الماركسية والنفسية وغيرهما من المدارس أو المناهج التي تقوم على دراسة الأدب من خلال التركيز على محتواه أو موضوعه، ومن ثم علاقاته بالسياق المقامي، ولذا كانت إحدى

استراتيجيات هذه المدرسة كما يذكر أحد النقاد هي معارضة الرأي الشائع الذى يرى أن وظيفة الأدب تمثيل الحياة ... (٤٣)

لقد أفاد أقطاب الشكلية الروسية وسواهم من التصور الذي وضعه (سوسير) لدراسة العلامة اللغوية، ومن ثم كانوا يرون النص الأدبي بنية سيميوطيقية أكثر مما يرونه تمثيلاً يحاكي الواقع أو انعكاسا للانشغال الثقافي بالتاريخ وعلم الاجتماع والسيرة، وعلم النفس والسياسة الخ (٣٥) لأن هدف الفن فيما يرى هؤلاء هو نقل الإحساس بالأشياء كما ندركها وليس كما نعرفها، وتقنية الفن هي إسقاط الألفة عن الأشياء أو تغريبها وجعل الأشكال صعبة، وزيادة صعوبة فعل الإدراك، والفن هو طريقة لمارسة تجربة فنية الموضوع، أمّا الموضوع ذاته فليس له أهمية ... (٣٦)

على أن مثل هذه الرؤى - التي وسمت هذه المدرسة بالشكلية - طرأ عليها بعض التحول، وبخاصة في المرحلة المتأخرة من عمرها عندما ظهر ما يسمى بمدرسة (باختين) التي جمعت بين الشكلية والماركسية، فقد ظلت شكلية في اهتمامها بالبنية اللغوية للأعمال الأدبية، ولكنها تأثرت تأثراً عميقاً بالماركسية في إيمانها بأن اللغة لا يمكن فصلها عن الاديولوجيا (٣٧) ولكن باختين فيما يرى (رامان سلدن) لم يعالج الأدب بوصفه انعكاسا مباشرا للقوى الاجتماعية، بل أبقى على اهتمام بالبنية الأدبية شكلى الطابع...(٣٨)

ولقد التقى النقاد الجدد بالمدرسة الشكلية في اهتمامها بالسياق المقالي، فالنقد الجديد New Criticism جاء ليعترض على بعض المارسات النقدية التي تتسم بالانطباعية والتاريخية مما يجعلها لا تتوجه إلى النص الأدبي ذاته (٣٩) ولعل مبدأ الشكل العضوي للعمل الفنى الذي طوره هؤلاء عن الرومانسية يعلن بأن النص كينونة مكتفية ذاتيا كالنباتات والحيوانات، وتصبح الأسئلة عن الظروف التاريخية التي تحيط بتصور النص واكتماله أسئلة غير ملائمة.. (٤٠) إن الحديث عن السياق كان بارزاً لدى بعض نقاد هذه المدرسة، فقد تحدث (ريتشاردز) عن نظرية للسياق فالكلمات لديه ينشط بعضها بعضا وتحدد صفاتها بكامل السياق الذي تشكله.. كما أن الاستعارة مثل لامتزاج السياقات، ويقصد امتزاج الحقول الدلالية في بنيتها، وهو بهذا يؤكد دور السياق المقالي دون المقامي، بل إن المأخذ المصرح به على نقد أصحاب هذه المدرسة وبخاصة (إمبسون) أنه نقد يهمل الجانب الاجتماعي... (٤١)

وإذا كانت الشكلية تمثل المرحلة الأولى من المنهج البنيوي في دراسة الأدب، فإن هذا المنهج بدأ خطواته الحقيقية بعد الحرب العالمية الثانية ولقى رواجا منقطع النظير حين اعتمده الدارسون في قراءة المجالات الثقافية المختلفة، وهذا ملحوظ في أعمال (التوسير) في النظرية الماركسية، و (لا كان) في التحليل النفسي (رولان بارت) في الأدب والثقافة، و (فوكو) في التاريخ وبنية المعرفة .. والمنهج البنيوي يركز معظم اهتمامه - في دراسة الأدب - على الجوانب الشكلية للنصوص، لأن السياق المقالى كان هاجسه الأساسي من خلال الإعلاء من شأن الدال، فبارت الذي بدأ شكلياً أخذ يزيد فيما بعد تركيزه على النص، ذلك التركيز الذي نسي النظرة السيميولوجية.. (٤٢) وراح (بارت) يجري وراء اقتناص اللذة والوصول إلى النشوة بوساطة الألعاب

الدلالية التي يمكن أن يفضي بها النص. إن إسهامه النقدي مبني على أمور يأتي في مقدمتها كما يذكر (هيو ديفيد سون) أنه يضع الأدب في السياق العام للغة، وليس السياق العام للأشياء أو الفكر.. (٤٣) ومن هنا نبع بحثه عن التناص بين النص المقروء والنصوص الأخرى، لينسف بذلك مقولة البنية النصية المكتفية بنفسها... ويبدو منهج (لوسيان جولدمان) في البنيوية التوليدية أو التكوينية كما يصطلح آخرون، غير مقبول لدى بارت، وهو منهج ينطوي على رفض للشكلية وللبنيوية في صورتيهما لدى بارت ومن على شاكلته، فهو يرفض الخلط بين المادة الجدلية وبين نظريات (هيبولت تين) التي تفسر العمل الأدبي بوساطة سيرة الكاتب والبيئة التي عاش فيها، لأنه يرى الإبداع الأدبي كيانا ميتافيزيقيا مفصولا عن باقي الحياة الاقتصادية والاجتماعية، ويرى - اعتمادا على المادية التاريخية - أن العنصر الأساسي في دراسة الإبداع الأدبي هو كون الأدب تعبيراً عن رؤية العالم، وفي كون هذه الرؤى ليست وقائع شخصية، بل وقائع اجتماعية... (٤٤) ومن هنا فهو يرى أن سيرة الكاتب ليست عنصراً أساسياً لتفسير العمل الأدبي، كذلك فإن معرفة فكره ونواياه ليست عنصراً جوهرياً في فهم ذلك العمل، إذ المهم أن يفهم العمل لذاته، وأن يشرح مباشرة بواسطة تحليل مختلف الطبقات الاجتماعية (٤٥) إن جولدمان يركز على بنية الأدب، وهذا صحيح، ولكنه كان مشغولاً أكثر بالكيفية التي تتولد بها الأبنية العقلية على المستوى التاريخي، أي انه يركز على العلاقة بين رؤية العالم والأوضاع التاريخية التي تولدها .. (٤٦) ومن الواضح أن جولدمان حاول الجمع بين السياقين المقالي والمقامي في قراءته للنصوص الأدبية غير أن منهجه كما يرى (تيري ايجلتون) تحيط به نواقص منها أن العمل الأدبي لديه بدا تعبيرا مباشراً عن وعي الطبقة الاجتماعية، وكذلك يتسم هذا المنهج بالسيمترية لأنه تحول في آخر أعماله إلى مجرد صياغة آلية لعلاقة البنية الفوقية بالبنية التحية في العمل الأدبي، مما يعني أن اهتمامه بالسياقين لم يكن على مستوى واحد عند المعالجة النقدية، إذ بدا طغيان مفاهيمه الاجتماعية على تحليله الأدبي واضحاً على نحو أشار إليه بعض النقاد ... (٤٧)

ويعد الاتجاه الأسلوبي في النقد من الاتجاهات التي حظي السياق فيها بجهد ملحوظ، فقد بدا على خلاف المناهج السابقة - عدا النقد الجديد - مصطلحا له حضوره عند معالجة النصوص، إذ يرى (ريفاتير) أن السياق الأسلوبي: "هو نسق لغوي يقطعه عنصر غير متوقع" ... (٤٨) وسعيا لكشف الانحراف في الأسلوب جعل ريفاتير السياق المقالي معياراً يرصد من خلاله هذا الانحراف، لذا يقول إن افتراض "أن السياق يقوم بدور المعيار وأن الأسلوب يتحقق بانحراف عن هذا السياق هو افتراض مثمر... (٤٩) وعلى هذا فالتركيز لديه على السياق المقالي وليس على المقامي.. وسيأتي الحديث عن ريفاتير عند عرض موقف الدكتور شكري عياد فيما بعد...

نظرية السياق:

أصبح السياق يمثل نظرية شهيرة من نظريات علم الدلالة، وقد اكتسبت هذه النظرية شهرتها بفضل العالم الإنجليزي فيرث Firth ولكن هذا لا يقلل من جهود العالم الأنثروبولوجي البولندي مالينوفسكي الذي سبق إلى مصطلح Context of Situation سياق الحال أو الموقف، ولكن فيرث طور جهود مالينوفسكي، ووسع من دائرة السياق ورأى أن الوصول إلى معنى أي نص لغوي يستلزم (٥٠):

١- أن يحلل النص اللغوي على المستويات المختلفة : الصوتية، والصرفية، والتركيبية، والمعجمية...

٢- أن يبين «سياق الحال»: شخصية المتكلم، وشخصية السامع، وجميع الظروف المحيطة بالكلام.

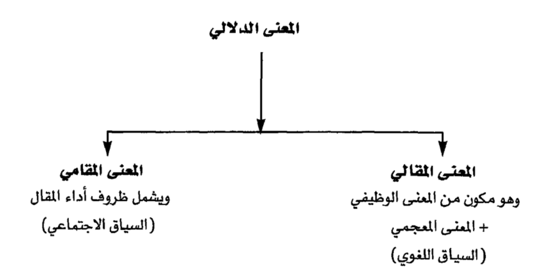
٣- أن يبين نوع الوظيفة الكلامية : تمن، إغراء ..

٤- أن يذكر الأثر الذي يتركه الكلام : ضحك، تصديق، سخرية...

وبهذا يتجاوز فيرث مفهوم المعنى لدى (سوسير) القائم على العلاقة بين الصوت والصورة الذهنية، ويتجاوز مفهوم (بلومفيلد) القائم على العلاقات المادية الآلية، ومن هنا فالمعنى لديه هو «محصلة مجموعة من العلاقات والخصائص والميزات اللغوية التي نستطيع التعرف عليها في موقف اجتماعي معين يحدده لنا السياق الذي يحدث فيه الكلام» (٥١) ولقد شاعت مقولات فيرث وكانت محل تقدير من جاء بعده. وأفاد منها اللسانيون في مختلف تخصصاتهم. وتفرع مفهوم السياق لديهم، وكثرت المصطلحات الدالة على هذه المفاهيم، منها: السياق اللغوي، والسياق العاطفي، وسياق الموقف، والسياق الثقافي (٥٢)، ونجد كذلك: السياق القولي، والسياق التواصلي، والسياق الكلي (٥٣)، كما نجد: السياق الأصغر، والسياق الأكبر... (٥٤) إلخ.

ولم يتحدد مفهوم السياق في العربية إلا بفضل بعض الباحثين في اللسانيات، فالمعجم العربي القديم كما مر بنا لا يذكر شيئاً ذا بال، كما أن أحدث المعجمات وهو المعجم الوسيط لا يذكر سوى أن سياق الكلام هو تتابعه وأسلوبه الذي يجري عليه (٥٥) . ويذكر صاحباً معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب أن Context هو القرينة التي تمنع من إرادة المعنى الأصلي، والقرينة قد تكون لفظية، وقد تكون حالية، وهذه الأخيرة يعبر عنها بالسياق (٥٦) أما الخولي، وهو صاحب معجم لغوي متخصص، فيسوي بين السياق والقرينة، والسياق Context عنده هو البيئة اللغوية Environment المحيطة بالفونيم والمورفيم أو الكلمة أو الجملة (٥٧)، وعبارته تشير إلى السياق اللغوي (المقالي) دون سواه . ويعود الفضل في تحديد السياق، كما ذكرنا، إلى الباحثين الذين قرؤوا فيرث والتراث العربي، ولعل الجهد البارز في تحديد هذا المصطلح وبيان وظائفه يرجع للدكتور تمام حسان الذي رأى أن مصطلح Context قد جرى على أقلام الكثيرين من الكتاب في دراسة المعنى، بمعان مختلفة باختلاف فرع المعرفة الذي يستخدم فيه الاصطلاح. وأحياناً باختلاف الكتاب في نفس

الفرع حتى لحقه الغموض (٥٨) . على أن إزالة هذا الغموض تمت بفضل ما كتبه هذا الباحث الرصين في الدلالة، فكان لهذا أثره في آخرين ممن بذلوا جهداً في المجال نفسه وانتهوا إلى ما انتهى إليه، وهو أن الدلالة التي يبحث عنها المتلقي في النص هي محصلة سياقين: السياق اللغوي (المقالي)، والسياق الاجتماعي أو سياق الموقف، وقد وُضِع هذان السياقان في مخطط على النحو الآتي (٥٩) :



ولعل المشهور بين كثير من الدارسين أن السياق إذا ذكر انصرف إلى السياق الاجتماعي (المقامي)، مع أن الأصل أنه يشملهما. بل إن السياق اللغوي (المقالي) هو الأولى باهتمام الدارس، ويليه السياق المقامي، لأن اللغة دال وما تشير إليه هو المدلول، ومن ثم فإن الاتصال يكون ابتداء بالدال الذي يحيلنا على مدلوله، ولذلك كان النظر في علاقات الدوال ببعضها مجاورة واستبدالا، طريقاً أساسياً لفحص المعنى أو الوصول إليه، فتفسير الدلالة في السياق المقالي يتم اعتماداً على ما بين العناصر اللغوية من علاقات جوارية أو تبادلية كما يؤكد أحد اللسانيين (٦٠)، هذا التقديم للسياق المقالي أحدث انقساماً بين علماء اللسانيات، فمنهم من ذهب إلى تقديم السياق المقالي ليبرز أهميته معرضاً بالآخر (٦١)، ومنهم من ذهب يعلي من شأن السياق المقامي، كاشفاً دوره البارز في تفسير النص (٦٢).

ان الوصول إلى المعنى، في صورته الشاملة، كما يقول الدكتور تمام حسان يقتضي الاهتمام بالسياقين: المقالي والمقامي، وذلك من خلال تحليل المعنى الوظيفي (الصوت والصرف والنحو) وتحليل المعنى المعجمي، مع عدم إهمال السياق المقامي نظراً لأهميته في فهم المعنى فالذي يقول لفرسه عندما يراها أهلاً بالجميلة يختلف المقام معه عن الذي يقول هذه العبارة لزوجته، فمقام توجيه هذه العبارة للفرس هو مقام الترويض وربما صاحب ذلك ربت على كتفها أو مسح على جبينها . أما بالنسبة للزوجة فالمعنى يختلف بحسب المقام الاجتماعي أيضا، فقد تقال هذه العبارة في مقام الغزل أو في مقام التوبيخ أو التعبير بالدمامة . فالوقوف هنا

عند المعنى المعجمي لكلمتي «اهلا» و«الجميلة» وعلى المعنى الوظيفي لهما، وللباء الرابطة بينهما لا يصل بنا إلى المعنى الدلالي، ولا يكون وصولنا إلى هذا المعنى الدلالي إلا بالكشف عن المقام الذي قيل فيه النص (٦٣) ولا تقف أهمية السياق المقامي عند هذا الحد، إنما تتجلى أيضاً في تفسير المواقع النحوية، فجملة صعدت علواً مثلاً يمكن أن تختلف معاني المنصوب فيها على النحو التالي (٦٤) :

١- المفعول به إذا فهمنا من المقام «تعدية» ويكون المعني «صعدت مكاناً عاليا».

٢- نائب المفعول المطلق إذا فهمنا من المقام «توكيداً» والمعنى حينئذ «علوت علوا».

٣- المفعول لأجله إذا فهمنا من المقام «سببية» والمعنى على ذلك «صعدت لأعلو».

فإذا كان المعنى الوظيفي يحدده النظام في اللغة والموقع في السياق المقالي، وإذا كان المعنى المعجمي يحدده العرف الاعتباطي الذي يربط بين الكلمة ومدلولها فإن المقام أو السياق المقامي يعين أولا على تحديد هذه المعاني جميعاً بما يستفاد منه من القرائن المعنوية، ويعين ثانياً على استكمال المعنى الدلالي الأكبر (٦٥).

ويمكن القول بعد هذا العرض السريع لأهم الاتجاهات النقدية ولجهد اللسانيين أجانب وعرباً إن السياق أصبح مصطلحاً واسع الانتشار في الدراسات اللسانية والنقدية، ولذا احتل مكانه أيضاً في المعاجم المختلفة، فالسياق Context كما يرى (روجر فلولر) (٦٦) أضحى مفهوماً مركزياً في اللسانيات الفلسفية الحديثة، وفي النقد الأدبي أيضاً على نحو أوسع، وأنه يجب استبدال الجملة التي تقول : «إن التفسير لمنطوق ما يعتمد على السياقات التي وقع فيها» بالجملة المضللة التي تقول : «إن المعنى لكلمة ما هو في استخدامها في اللغة»، ذلك أن السياق هو الذي يحدد معنى المنطوق أو الكلمة، وليس مجرد استخدامه في اللغة، على اعتبار الفارق بين اللغة والكلام كما هو مشهور لدى اللسانيين. ويتحدد مفهوم السياق لدى (مارتن جراى)، على نحو أكثر وضوحاً إذ يقترب به من الدلالة في المعاجم اللغوية غير المتخصصة، فالسياق Context لديه يعني الأجزاء التي تقع مباشرة قبل قطعة مختارة في عمل أدبي أو بعدها . أي أنه الكلمات أو الأفكار التي تحيط بجملة وتمنحها المعنى الخاص بها (٦٧)، على أن نطاق السياقات التي تقع ضمنها المنطوقات تمتد من اللسانيات الدقيقة (الصوتية والصرفية) إلى الفلسفة باتساعها . ومهمة النقد في جانب منها، تتمثل في ربط الكلمات والعبارات والجمل والأجزاء الأخرى من الأعمال الأدبية بسياقاتها اللسانية، أما الجانب الآخر من مهمة النقد فتستدعي ربط الأعمال الأدبية نفسها بالسياقات النفسية والاجتماعية والتاريخية ذات الصلة (٦٨) . وهاتان المهمتان هما عينهما ما حدده اللسانيون بالسياق اللغوي (المقالي) والسياق الاجتماعي (المقامي) . ويبرز أحد المعجمات الأسلوبية مفهوم السياق ووظائفه، ويقف عند المصطلحات المتصلة به، ثم يبين أن هناك نوعين من سياق الموقف Situatimal Contex في الأدب (٦٩).

١. سياق العالم الذي خلقه النص واستنبط منه، السياق الأيديولوجي وكذلك الحسي.

٢. سياق الموقف العريض للعالم غير الخيالي، وسياق المعارف المشتركة .

وعند النظر في المعجمات العربية المناظرة في اللغة والأدب، وقد مر ذكر بعضها، نجد أن السياق لم يحظ بما يستحق من البيان، بل إن بعضها، وقد صدر في السنوات الأخيرة، يكشف إما عن ضعف في المتابعة أو اضطراب في العرض (٧٠)، ولا ندري ام لم يدخل السياق بدلالتيه المشهورتين في المعجم العربي ؟ .

موقف النقد المعاصر من السياق :

وتواصلاً مع ما سبق فإن الغرابة تزداد لخلو المعجم العربي من المفهوم العام للسياق على الرغم من شيوعه لدى اللسانيين، كما رأينا، وشيوعه كذلك في المعالجات النقدية العربية كما سنرى.

ولعلنا في عرضنا السابق للاتجاهات النقدية لمسنا الصلة الوثيقة لبعض نقادنا بأهم منجرات النقد الحديث . ونستطيع أن نقول إن النقاد العرب فيما يخص قضية السياق قد تأثروا بـ (رومان ياكوبسون)، وميشيل ريفاتير) ، على نحو ملحوظ وكلاهما من ذوي الأثر في الدراسات اللسانية والنقدية المعاصرة . وفي المقابل نجد لدى كل من الدكتور شكري عياد والدكتور عبدالله الغذامي عناية مشهودة بقضية السياق . أما الدكتور الغذامي فقد بدأ من العناصر الستة التي حددها ياكوبسون في نظرية الاتصال: مرسل، رسالة، مرسل إليه، سياق، شفرة، وسيلة اتصال . والسياق عند ياكوبسون هو الطاقة المرجعية التي تشكل خلفية للرسالة تمكن الملتقي من تفسيرها وفهمها . ويركز الغذامي على ما يسميه 'السياق الأدبي' فلكل جنس أدبي سياقه الذي يفهم في إطاره' فالقصيدة تغرس نفسها في الشعر الذي من نوعها والقصة والمقالة كل منهما في جنسها الخاص بها، وتكون بذلك نصاً من نصوص تتداخل وتتشابك لتؤسس فيما بينها سياقاً أدبياً يتميز حتى يصبح جنساً محدداً كالشعر العذري، والشعر الحر، والرواية، والمسرحية (٧١) .. ويرى الغذامي أن معرفة هذا السياق عملية ضرورية لتذوق النص وتفسيره، وكل عمل ادبي تختلف قيمته بناءً على جنسه وسياقه ويؤكد أن عدم معرفة السياق الأدبي' أوجدت في ثقافتنا اليوم أناساً يقرؤون الشعر (والحديث منه خاصة) مثلما يقرؤون المقالة، ويطلبون في الشعر سياقاً مثل سياق الحديث الصحفي، فيطلبون فهم كل كلمة في الشعر وكل جملة فيه بمعنى محدد مثل ما يجدون في معاجم اللغة، فإذا أعجزهم وجود هذا راحوا يرمون الشعر بتهم الغموض والغرابة . ولو أدركوا أن الشعر جنس أدبي يتميز عن سواه من أجناس القول، وأن له سياقاً يوجه نصوصه، ويتحكم بفهمها وتفسيرها ... لو أدركوا هذا لعرفوا مسالك الشعر' (٧٢) ... ويأتي الغذامي على ذكر (رولان بارت) وتأكيده السياق، وهو ناقد سبق أن ذكرنا أنه مهتم بالسياق المقالي، ولكن الغذامي يستخدمه تمهيداً للحديث عن التناص Intertextuality الذي يراه مفهوماً متطوراً جداً فيكشف حقائق التجربة الإبداعية، وفي تأسيس العلاقة الأدبية بين النصوص في الجنس الأدبي الواحد . وفي قيامها، على سياق يشملها ... (٧٣)

إذن مفهوم السياق لدى الغذامي مرتبط بمفهوم السياق الأدبي، مما يعني أن السياق يمكن أن يكون ثلاثة أنواع: السياق المقالي، والسياق الأدبي والسياق المقامي، والحق أن معرفة الجنس الأدبي باعتباره سياقاً لا تكفي

في معظم الأحيان لشرح كثير من النصوص أو فهمها أو تذوقها وبخاصة في الشعر الحديث أو القصة القصيرة أو الرواية، وذلك لأسباب منها أن هناك سياقاً آخر يجب وضعه في الاعتبار وهو السياق الكبير الذي يحمل الأبعاد الاجتماعية والثقافية والنفسية، إنه السياق المقامي فهو يتجاوز في أبعاده المختلفة حدود الجنس الأدبي بل الأجناس الأدبية..

أما الدكتور شكري عياد فقد عرض للسياق في إطار حديثه عن الانحراف بوصفه ظاهرة أسلوبية في النص، فرفض أن تتخذ البنية العميقة أساساً لتعيين الانحرافات الأسلوبية وهو ما اقترحه أحد أتباع (تشومسكي)، كما رفض مقولة الانحراف النحوي على الوجه الذي ذهب إليه آخر من أتباع تشومسكي، ورأى الدكتور عياد أن هذين التابعين ينظران إلى القاعدة، ولا ينظران إلى الاستعمال «أي أن كليهما يلغي تأثير السياق الخارجي على السياق اللغوي، فكون إحدى الجملتين أشد انحرافاً من الأخرى مرتبط بالمعنى، والمعنى مرتبط بالسياق الخارجي أو المناسبة، إلى درجة حملت بعض اللغويين على اعتبارهما شيئاً واحداً» (٧٤)... ويعتمد الدكتور عياد على (ريفاتير) في مناقشة معيار السياق بوصفه معياراً لاكتشاف الانحرافات في النص. فريفاتير يريد بالسياق Context السياق اللغوي (المقالي) دون السياق الخارجي (ظروف القول أي السياق المقامي). وهذا ما يخالفه فيه الدكتور عياد الذي يصطلح النسق للسياق اللغوي ويبقى 'السياق' للمعنى العام (٧٤) ويطلق ريفاتير على وحدته الأسلوبية 'السياق الأصغر' وهذه الوحدة تشكل مع الانحراف مسلكاً أسلوبيا، ولكن هذا السياق الأصغر يمكن أن يدخل في 'سياق أكبر' أي أن التأثير الأسلوبي هنا يتجاوز حدود القطبين (سياق + مخالفة) ليشغل سلسلة لغوية ممتدة ويكون السياق الأصغر جزءاً منها (٧٦) ... فالمسلك الأسلوبي إنما يكتسب هذه الصفة بالنسبة إلى سياق معين : مثال ذلك أن الجملة القصيرة في سياق من الجمل الطويلة تعد مسلكاً أسلوبيا، وكذلك العكس وما دام المسلك الأسلوبي قائماً على مخالفة التوقع لإثارة الانتباه، فكل كسر متعمد للسياق هو مسلك أسلوبي (٧٧) . على أن هذه الآراء لريفاتير وغيرها التي عرضها الدكتور عياد وناقشها دفعته إلى تقديم تصوره للسياق، وبيان موقفه منه، حيث ذهب يؤكد أهميته عند تحليل أي نص أدبي، لأن تغير السياق يمكن أن ينقل عبارة واحدة من مدح إلى ذم، ومن تقدير مجرد إلى تلميح خفي إلى غير ذلك مما أشار إليه من قبل الدكتور تمام حسان . وهو على الرغم من تسليمه بأن مدلول الكلمة المفردة يتغير أيضاً بتغير السياق اللغوي المقامي، فإنه لا ينفى أن ثمة دلالة للكلمة المفردة، إذ لو خلت الكلمة المفردة من أي دلالة لبطلت وظيفتها في السياق . ويفضل القول في هذا المعنى فيقول : ولو جاز لنا أن نقول مع ريتشاردز (إن ما تعنيه الكلمة هو الأجزاء الناقصة من السياق)... دون أن نحدد معنى تقريبياً نبدأ منه، لبقي السياق نفسه غير مفهوم، لأننا لا نستطيع أن نستخرج معنى مجهول (س) إذا كانت المعادلة التي بين أيدينا مكونة كلها من مجهولات . ولكننا نقبل الدلالة الضمنية لهذا التعريف وهي أن ثمة معاني احتمالية للكلمة، وإنما يتحدد أحدها أو بعضها إذا فهم السياق . وما دام هذا القول صادقاً على جميع الكلمات في السياق، فطبيعي أن يكون فهم النص الأدبي عملا قائما على الحدس إلى حد كبير' (٧٨) . ونشير هنا أولا إلى أن عملية فهم النص الأدبي القائمة على الحدس هي مقولة

(ليوشبتسر) الذي ترجم له عياد إحدى دراساته (٧٩)، أما ثانياً فإنه من الواضح أن الدكتور عياد لم يوجه كلام ريتشاردز الوجهة المناسبة في البداية، لكنه عاد فاقترب من الدلالة التي كان يرمي إليها، إذ إن ريتشاردز لم يقصد أن الكلمة المفردة لا دلالة لها إلا بالسياق، وإنما قصد أن دلالتها يجب ان تنسجم مع المعنى الذي يقتضيه السياق، وهو معنى سيظل ناقصاً إن لم تسهم فيه هذه الكلمة...

وينتهي أستاذنا الدكتور عياد إلى أن كلمة «السياق» كلمة مطاطة، سواء قصدنا بها السياق اللغوي أو السياق المقامي، بل إنه يرى أن السياق المقامي، وهو ظروف القول أمر يدفع للتساؤل فأين نقف بهذه الظروف ؟ هل نكتفي بالظروف المباشرة أو نبحث عن الأسباب البعيدة ؟ وأين تنتهي هذه الأسباب ؟ أليس كل ما تحت الشمس في نهاية الأمر، متصلاً بعضه ببعض، ومؤثراً بعضه في بعض (٨٠) ومن هنا، ذهب يحذر من سوء فهم السياق المقامي، ويدعو إلى ضرورة الاهتمام بالسياق اللغوي وبخاصة في مجال الدراسة الأسلوبية ذلك أن أهمية السياق اللغوي تفوق كثيراً أهمية السياق الخارجي، فالعلاقات الداخلية - الأفقية والرأسية - بين الوحدات اللغوية التي يتكون منها النص هي عمدة التفسير الأدبي، ومهما يكن بحث هذه العلاقات قائماً على الحدس، فهو حدس يمكن اختبار صحته ونحن ماضون في القراءة. أما بحث العلاقات بين هذه الوحدات اللغوية منفردة أو مجتمعة وبين الوقائع الخارجية أياً كان نوعها فقد يؤدي إلى فروض بعيدة يصعب التحقق من صحتها إلا بالرجوع إلى النص نفسه، وذلك لسببين : أولهما سعة المجال الافتراضي، وثانيهما : أن الابداع الفني يباعد بين الرموز اللغوية وبين الوقائع الخارجية المحيطة بها . وليس معنى ذلك إهمال هذا النوع الثاني من البحث، بل أن يكون مترتباً على النوع الأول ومكملاً له . فكما أن سلسلة الأنساق والانحرافات تكون نسقاً أكبر يفسر بعضه بعضا، فإن السياق الخارجي يمكن أن يفسر الكثير من أجزاء ذلك النسق الأكبر أو السياق اللغوي، كما يمكن أن يفسر جانباً كبيراً من دلالة العمل الأدبي في مجموعة باعتباره علامة (٨١).

إن ما تجلى من أهمية السياق، وأهمية وظيفته عند التحليل الأدبي لدى الناقدين : الغذامي وعيا، لا يعني، كما سبق أن أشرنا، أن حديث السياق مقصور عليها، ولكنهما كانا أكثر احتفاء به من زاوية النقد، ومن ثم فإن هناك نقاداً لسانيين، ولسانيين نقاداً، عرضوا للسياق، كالدكتور صلاح فضل ثم الدكتور سعد مصلوح (٨٢). ولقد بذل الدكتور سعد مصلوح جهداً طيباً في دراساته الأسلوبية كشف من خلالها العلاقة الوثيقة بين السياق المقالي والسياق المقامي، وأن هناك ما يدعى بأسلوبيات المقال، وأسلوبيات المقام معتمداً في ذلك على «هاليدي» و«وانكفست» مبيناً أن العلاقة جدلية بين المقام والمقال فهي تسير في اتجاهين على نحو مستمر، فكما أن المقال دليل على المقام، فكذلك نجد المعرفة بالمقام جوهرية في فهم المقال (٨٣)... هذه العلاقة بين المقام والمقال علاقة معقدة - كما يذكر مصلوح - وبخاصة في بعض فنون القول كالمعاريض والتوبيخ والسخرية، وهي فنون تعتمد على المفارقة القائمة بين أجزاء المقال، أو المفارقة القائمة بين المثال والمقام (٨٤). وقد مثل للمفارقة الأولى بقوله تعالى: (فبشرهم بعذاب أليم)مقارنة بقوله تعالى:(وبشر الصابرين)، كما مثل للمفارقة الأخرى بقوله تعالى: (ذق إنك أنت العزيز الحكيم)مقارنة بقوله تعالى (فذوقوا فلن نزيدكم إلا عذابا) والحقيقة إن

العلاقة بين المقام والمقال علاقة شائكة ربما أوقعت الباحث الكريم في تمثيل قد يحتاج إلى مراجعة، لأن المفارقتين من مجال واحد لا غير هو المفارقة القائمة بين أجزاء المقال، فنحن حين ننظر إلى سوابق الآيتين في المفارقة الثانية نجد أن السياق المقالي هو الكاشف لهذه المفارقة ومن ثم لا نكاد نلمس فارقاً كبيراً في التمثيل بين المفارقة الأولى والثانية، مما يؤكد حقيقة تعقد العلاقة بين المقام والمقال ...

إن دراسة السياق لدى اللسانيين والنقاد كشفت عنه أمور كثيرة تتعلق بهذا المصطلح، ولكن أياً من اللسانيين أو النقاد – ممن عرضنا لهم – لم يذكر، أو لم يشر إلى مصطلح 'النقد السياقي' فأين نجد هذا المصطلح ؟

مصطلح النقد السياقي:

ظهر هذا المصطلح في فترة متأخرة عن الممارسة الحقيقية لمفهوم السياق المقامي على نحو ما أشرنا إليه في بعض المدارس النقدية وبخاصة الماركسية والنفسية .

يقول جيروم ستولنيتز Jerome Stolnitz: النقد السياقي Contextual Criticism هو ذلك النوع من النقد الذي يبحث في السياق التاريخي والاجتماعي والنفسي للفن (٨٥) . أي أن دراسة البعد الجمالي مستبعدة في هذا النوع من النقد، لأن السياق اللغوي (المقالي) لا ينظر إليه في ذاته، وإنما بحسب ما ينتجه من دلالة تاريخية أو اجتماعية أو نفسية . فمفهوم السياق هنا، أي مصطلح «النقد السياقي» ينصرف إلى السياق المقامي بما يشتمل عليه من الأبعاد المذكورة. وهذا النقد – كما يذكر ستولينتز – قديم جدا، غير أنه برز بروزاً لافتاً منذ القرن التاسع عشر، حيث استطاع أقطابه الإتيان بقدر ضخم من المعلومات عن الفن من خلال استخدام أساليب جديدة في التحليل، وعلى خلاف ما كان متصوراً من أن الفن نتاج للجنون والإلهام فقد نظر النقاد السياقيون إلى الفن بوصفه ظاهرة تجريبية ضمن ظواهر أخرى يمكن أن تدرس كالظاهرة الفيزيائية والاقتصادية والتاريخية ... ولعل الدافع إلى ظهور مثل هذا النوع من النقد هو الطابع التاريخي للقرن التاسع عشر، ثم الاتجاه العلمي المتأثر بالفلسفة 'الوضعية' والتطور في ميدان العلوم الاجتماعية، ثم الرغبة في تجاوز الذاتية في الأحكام النقدية (٨٦) . وفي النقد السياقي مدارس مختلفة أهمها مدرستان كان لهما تأثير كبير في الحركة النقدية المعاصرة وهما الماركسية والنفسية . وقد تعرضت هاتان المدرستان لاعتراضات أساسية أهمها أنهما تسعيان إلى إخضاع الأدب لعلم النفس والنظرية الاجتماعية حتى غدا الأدب مجرد وثائق نفسية أو اجتماعية، ولكن الماركسي ليس دائماً واقعاً في هذا الخطأ، فكثيراً ما تتداخل في هذا النقد الوقائع الاجتماعية مع النقد التفسيري والتقدير الجمالي (٨٧).. والأمر ذاته يمكن أن ينصرفإ لى النقد النفسي، فهو يستمد مادته من حياة الفنان غير أنه يمكن أن يتجاوز ذلك إلى كشف الدوافع الإنسانية، وإيضاح سلوك الشخصيات في الدراما أو القصة، والرموز في الأدب والتصوير (٨٨)...

إن النقد السياقي له فضل في بيان علاقات مهمة في تاريخ الفن، فبه أصبحت للعمل دلالة إنسانية أعظم، وصار أكثر ثراء في معناه وقوته التعبيرية . ومن المهم هنا أن نذكر - اعتماداً على ستولينتز - أن قدراً من نماذج النقد السياقي لا ينتمي إلى ماركس وفرويد، بل إنه يجمع بين علم النفس والتحليل النفسي والتاريخ، وعلم الاجتماع، وغير ذلك وكثيراً ما تكون هذه العلوم لازمة لتفسير رمز عميق أو أسطورة في مجتمع الفنان (٨٩) . على أن أهم مآخذ حركة النقد الجديد على النقد السياقي أنه أهمل البعد الجمالي حين انصرف عن معالجة الشكل الفني للعمل الأدبي، ولكن النقد الجديد وقع في مأخذ أساسي حين أهمل السياق الاجتماعي، والناقد - وفقاً لستولينتز - يجوز له، بل ينبغي عليه أن يستخدم كل ما يمكن أن يساعده من عناصر تتعلق بحياة الفنان، ومشكلات مجتمعه، وأساطير حضارته وغير ذلك، لأن النقد الذي يريد تفسير العمل الفني لا يستطيع المضي في طريقه دون معرفة بهذه العناصر (٩٠)... ينتهي الناقد ستولينتز بعد عرضه لأنواع النقد المختلفة - ومنها النقد السياقي - إلى أنه من الخطأ الاعتقاد بأن النقاد يمكن أن يصنفوا بسهولة، فمعظم الكتابات النقدية مزج بين نوعين أو اكثر، وحتى أكثر النقاد موضوعية أو شكلية يقدم إلينا عادة استجابته الشخصية للعمل، كما أن الجميع - إلا ما ندر - يفسرون العمل ذاته حتى لو كان ذلك بطريقة غير مباشرة. ولا تناقض في الجمع بين أنواع النقد، والناقد الجيد هو الذي يختار للعمل ما يناسبه من النقد، واضعاً في اعتباره الجمهور الذي يكتب له (٩١) ...

النقد السياقي الجديد:

إن النتيجة التي نصل إليها بعد هذا العرض لموقف المناهج النقدية المعاصرة من «السياق» هي أن هذه المناهج تناوبت على الاهتمام بأحد السياقين على مر التاريخ، وصحيح أن منهج البنيوية التوليدية حاول أن يجمع بين السياقين، لكن تصورات صاحبها «جولدمان» وإجراءاته كشفت عن طغيان مفاهيمه الاجتماعية على تحليله الأدبي، مما حول العمل الأدبي لديه إلى تعبير مباشر عن الوعي والطبقة كما يصفه تيري إيجلتون. ونتساءل بعد هذا النظر في المناهج النقدية، والنظر في ملاحظات بعض النقاد عليها، لماذا لا يكون للنقد السياقي وضع جديد يجمع فيه شتاته من تاريخه الطويل ؟ ذلك أننا - في الواقع - أمام نوعين من هذا النقد أحدهما وجه اهتمامه إلى السياق اللغوي (المقالي) والآخر عني بالسياق الاجتماعي (المقامي) إذن لماذا لا يضاف البعد الجمالي إلى النقد السياقي بمفهوم (ستولينتز) أو لماذا لا يضاف البعد الاجتماعي إلى النقد الجمالي، منهج الشكليين والنقد الجديد ومن على شاكلته ؟ إن ملء الفراغ، أو إزاحه العيب أمر مهم وضروري، فالنقد السياقي بمفهوم ستولنيتز معيب لإهماله الجانب الجمالي، وحركة الشكليين وأمثالها - ممن اهتموا بالسياق اللغوي - اخذ عليها إهمالها السياق، بمفهوم ستولنتز، الاجتماعي، وإذا وضعنا في الاعتبار الآراء التي أوردها (ستولينتز) في الجمع بين أكثر من نوع من النقد، والرأي السابق للدكتور شكري عياد الداعي إلى

الاهتمام بنوعي السياق، وكذلك رأي آخرين في حقل النقد والبلاغة يرون ضرورة الجمع بين السياقين، وجدنا أن هذا الجمع يضعنا أمام منهج نستطيع أن نطلق عليه «النقد السياقي الجديد» وهو أشبه ما يكون بالنقد التكاملي الذي تحدث به بعض النقاد منذ الأربعينات كسيد قطب وما زال الحديث فيه موصولاً لدى آخرين إلى أيامنا هذه (٩٢).

على أني أرى أن الربط بين السياق بنوعيه ومناهج التحليل اللساني والنقد الأدبي أكثر مناسبة ووضوحاً. وقد يبدو«المنهج السياقي الجديد» سهلاً في التصور الذي يطرحه، ولكنه ليس كذلك في تفاصيله الإجرائية عند التحليل، لأنها تحتاج إلى جهد ناقد متمرس، صاحب النصوص،امتلك الأدوات النقدية، وقرأ الواقع، وقرأ حركة الحياة...

النقد السياقي الجديد قد يبدأ من سياق الموقف مباشرة، وقد يبدأ من السياق اللغوي (المقالي) لتصور المقام الباعث للقول، والمشتبك معه في آن . إذ «لا يمكننا إدراك بعض ألوان المقال لبعدنا عن المقام الذي قيلت فيه، فمن الضروري لفهم نص معين أن يعاد تصور المقام الأصيل وكلما كان التصور دقيقاً كان إدراك النص أيسر، وفهم علاقاته متاحاً للدارس أو الناقد» (٩٣) وهذا صحيح، فالبداية، كما ذكرنا، قد تكون من المقام، ذلك أن بعض النصوص يصرح في بدايتها بما يكشف عن سياق الموقف (المقام) ومن ثم فهي تيسر الأمر كثيراً على الناقد، أما إذا لم ترد إشارة – وهذا هو الغالب في النصوص الحديثة – تعرف الناقد بالسياق المقامي، فإنه مضطر أن يبدأ بالنص نفسه. أي بالسياق المقالي لاستخلاص السياق الآخر. إن أهمية سياق الموقف تنبع من أنه يمثل الفكرة المركزية في علم الدلالة (٩٤)... فسياق الموقف قد يكون باعثاً بسيطاً لكتابة قصيدة عظيمة تتجاوز هذا الباعث. وإن ظلت مرتبطة به، إلى رؤية شاملة تتعانق فيها مواقف مختلفة للشاعر في الحياة، ولعل قصائد المتنبي مثال واضح في هذا المجال، فالموقف الرئيس مديح أو عتاب أو وصف، ولكنه يتسع شيئاً فشيئاً عن الموقف المركز. إن سياق الموقف يشبه مركز الدوائر التي تتشكل حين يسقط حجر في الماء ومن ثم وسع بعضهم من دلالته على نحو ما رأينا عند أحد أصحاب المعاجم الأسلوبية ....

ما أود تحريره هنا أنني لا أرمي من وراء اقتراح هذا المسمي «النقد السياقي الجديد» سوى لفت النظر إلى ضرورة مراقبة هذين السياقين عند التحليل، دون التقليل من شأن أي منهما، هذا أولاً، أما ثانياً: فلا يعني هذا المصطلح فرض منهج في القراءة أو التحليل، إن الناقد حر في اختيار ما يراه من طرائق في قراءة النص مفيداً قدر ما يستطيع من بعض منجزات المناهج الحديثة، سواء تلك التي اهتمت بالسياق المقامي أو التي وجهت عنايتها إلى السياق المقالي مع ملاحظة أن المعالجة لا ينبغي لها عند الإجراء أن تقسم النص إلى مستويين منفصلين وإنما يستفاد من السياق المقامي في إضاءة شبكة العلاقات في النص مع التركيز على وظيفة التشكيل الجمالي في السياق المقالي بقصد تعزيز البعد الدلالي الذي يمثل رؤية الفنان في نهاية الأمر .

الهوامش

١. د. محمد غنيمي هلال: المواقف الأدبية..ص ٢١-٢٢
وانظر: د. حلمي خليل: الكلمة. ص ١٥٧.
٢. ص Oxfororl Aolvoneed Learmer,s Dictionary P.254
٣. أساس البلاغة. مادة (سوق).
٤. د. عبد الواحد علام: مدخل إلى البلاغة العربية. ص٧٨.
٥. السابق: ٩٦.
٦. السكاكي: مفتاح العلوم: ١٦٨-١٦٩.
٧. القزويني: الإيضاح في علوم البلاغة جـ١، ص ٤١-٤٣.
٨. مفتاح العلوم: ٤١٥-٤١٦.
٩. ابن رشيق: العمدة... جـ١، ص ٢٢٢.
١٠. الإيضاح في علوم البلاغة: ٦/٥٤.
١١. السيوطي: الإتقان في علوم القرآن. جـ٢. ص ١٢٠٩.
١٢. السابق: ١/٩٣.
١٣. السابق: ٢/١١٩٧.
١٤. د. طاهر حمودة: دراسة المعنى عند الأصوليين. ص ٢٢٥.
١٥. السابق: ٢٢٧.
١٦. ابن طباطبا: عيار الشعر. ص ٣٢-٣٤.
١٧. السابق: ٣٩.
١٨. السابق: ٥-٦.
١٩. أبو بكر الصولي: أخبار أبي تمام، ص٤.
٢٠. السابق: ٣٠-٣١، حيث كشف المعنى في بيت أبي تمام:
تسعون ألفا كآساد الشرى نضجت أعمارهم قبل نضج التين والعنب
اعتماداً على السياق المقامي.
٢١. أبو هلال العسكري: كتاب الصناعتين. ص ٣٩.
٢٢. المرزوقي (احمد بن محمد الحسن): شرح مشكلات ديوان أبي تمام، ص٥.
٢٣. كتاب الصناعتين: ٦٤.
٢٤. عبد القاهر الجرجاني: دلائل الإعجاز. ص ٨١.
٢٥. مدخل إلى البلاغة العربية: ١٨٨.

٢٦. دلائل الإعجاز: ٨٥ – ٨٦.
٢٧. السابق: ٨٧.
٢٨. دلائل الإعجاز: ٩٩.
٢٩. السابق: ٢٨٦ – ٢٨٨. والآية رقمها ١٠٠ وهي من سورة الأنعام.
٣٠. تيري ايجلتون: الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة جابر عصفور، مجلة فصول،المجلد الخامس العدد الثالث ١٩٨٥. ص ٢١
٣١. السابق: ٢٧
٣٢. ديفيد بشبندر: نظرية الأدب المعاصر، ترجمة عبدالمقصود عبدالكريم. ص١٣٤.
٣٣. جيروم ستولنيتز: النقد الفني... ترجمة فؤاد زكريا . ص ٦٩٨ –٧٠٠
٣٤. نظرية الأدب المعاصر: ١٠٢.
٣٥. السابق: ١٠٢
٣٦. رامان سلدن: النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور. ص٢٧ – ٢٨
٣٧. السابق: ٣٦
٣٨. السابق ٣٨
٣٩. نظرية الأدب المعاصر :٢٨
٤٠. السابق ٣٢
٤١. ويمزات وبروكس: النقد الأدبي، تاريخ موجز (ترجمة الخطيب وصبحي)، الجزء الرابع (النقد الحديث). ص ١٢٥، ١٢٦، ١٣٣، ١٣٥.
ومن الجدير بالذكر أن رينيه ويليك دافع عن النقاد الجدد ورأى أنهم لم يهملوا السياق المقامي (التاريخي خصوصاً)، وهو دفاع من ناقد يميل إلى هؤلاء النقاد ويود تحسين موقفهم النقدي، وما ذكره عن بروكس جزئي لا يؤثر في الموقف الشائع عنهم...
انظر: رينيه ويليك: مفاهيم نقدية (ترجمة د. محمد عصفور) ص ١٢-١٣.
٤٢. اديت كريزويل: عصر البنيوية، ترجمة د.جابر عصفور . ص ٢٦٨
٤٣. السابق:٢٦٧
٤٤. لوسيان جولدمان : المادية الجدلية وتاريخ الأدب . ترجمة محمد برادة . ص١٤.
٤٥. السابق : ١٨
٤٦. د. جابر عصفور : عن البنيوية التوليدية . مجلة فصول، المجلد الأول، العدد الثاني ١٩٨١.ص٩٩.
٤٧. تيري ايجلتون : مرجع سابق . ص٣١.
وانظر أيضا : عن البنيوية التوليدية مرجع سابق . ص٩٩.
٤٨. ريفاتير : معايير لتحليل الأسلوب، ترجمة شكري عياد .
ضمن كتاب «اتجاهات البحث الاسلوبي» ص١٤٨.

٤٩. السابق: ١٤٦-١٤٧.
٥٠. د. محمود السعران: علم اللغة.. ص ٣١٢.
٥١. د. حلمي خليل: مقدمة لدراسة علم اللغة - ص ١٥٤.
٥٢. د. أحمد مختار عمر: علم الدلالة: ص ٦٩.
٥٣. انظر: Wales, Katie. A dictionary of Stylistics, pp. 93-94.
٥٤. د. عبد السلام المسدي: الأسلوب والأسلوبية- ص ١٧٥.
٥٥. المعجم الوسيط - مادة «سوق».
٥٦. مجدي وهبة وكامل المهندس: معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب - ص ١٦٠.
٥٧. د. محمد علي الخولي: معجم علم اللغة النظري.. ص ٥٧، ٥٨.
٥٨. د. تمام حسان: مناهج البحث في اللغة - ص ٢٦١.
٥٩. د. حلمي خليل: الكلمة، دراسة لغوية معجمية. ص ١٦٢.
وانظر: د. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها. ص ٢٣٩.
٦٠. فرانك بالمر: علم الدلالة (ترجمة د. خالد جمعة). ص ١٦٨.
٦١. السابق: ١٦٨
٦٢. السابق: ٩١، ٩٢، ٩٥.
٦٣. د. تمام حسان: اللغة العربية معناها ومبناها ؟ ص ٣٤٢.
٦٤. السابق: ٣٥٤.
٦٥. السابق: ٣٥٤.
٦٦. انظر:
Fowler, Roger: A Dictionary of Modern Critical Terms, ,p.40.
٦٧. انظر:
Gray, Martin: A Dictionary of Literary Terms p.70.
٦٨. انظر:
A Dictionary of Modern Critical Terms, p.41.
٦٩. انظر:
A Dictionary of Stylistics, pp. 94-95.
٧٠. انظر: مصطلح 'سياق' لدى كل من:
د. جبور عبد النور: المعجم الأدبي.
د. سعيد علوش: معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة.
د. محمد التونجي: المعجم المفصل في الأدب.
٧١. د. عبد الله الغذامي: الخطيئة والتكفير، ص٨.

٧٢. السابق: ١٢.
٧٣. السابق: ١٣.
٧٤. د. شكري عياد: اللغة والإبداع، مبادئ علم الإسلوب العربي. ص ٨٣.
٧٥. السابق: ٩١.
٧٦. السابق: ٩٢.
٧٧. اتجاهات البحث الأسلوبي: المقدمة ص ١٧.
٧٨. اللغة والإبداع... ١٢٨-١٢٩.
٧٩. اتجاهات البحث الأسلوبي: ١٤. وانظر ص ٤٩ وما بعدها...
٨٠. اللغة والإبداع... ١٢٩.
٨١. السابق: ١٣٩.
٨٢. بذل الدكتور صلاح فضل جهداً ملحوظاً في قراءته للسياق، وأورد هجوماً شديداً على المنهج الأسلوبي الإحصائي، وذكر من أسباب ذلك إهمال هذا المنهج للسياق، وأورد في هجومه ملاحظات على هذا المنهج هي لأولمان ولكنه لم ينسبها صراحة إليه، ويبدو أن الدكتور سعد مصلوح ظن أن هذه الملاحظات هي للدكتور صلاح فضل فرد عليه بشدة نافيا استبعاد السياق من الدراسات الأسلوبية الإحصائية انظر:
ستيفن أولمان: اتجاهات جديدة في علم الأسلوب، ترجمة شكري عياد، ضمن كتاب (اتجاهات البحث الأسلوبي) ص ١٠٦، ١٠٧.
د. صلاح فضل: علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته. ص ٣٠٦.
د. سعد مصلوح: دراسات نقدية في اللسانيات العربية المعاصرة. ص٦٣.
٨٣. د. سعد مصلوح: في النص الأدبي، دراسة أسلوبية إحصائية، ص ٤٥.
٨٤. السابق: ٤٦.
٨٥. النقد الفني : ٦٨١.
٨٦. النقد الفني : ٦٨١.
٨٧. السابق: ٦٩١.
٨٨. النقد الفني... ٧٠٦.
٨٩. السابق: ٧١٦.
٩٠. النقد الفني: ٧٣٧.
٩١. السابق: ٧٤٢.
٩٢. يعد الدكتور نعيم اليافي من أشد المتحمسين لهذا النوع من النقد. وقد قدم فيه بعض الدراسات.
انظر: د. نعيم اليافي: أطياف الوجه الواحد، دراسات نقدية.
٩٣. د. محمد عبد المطلب: البلاغة والأسلوبية، ص ٢٣٠-٢٣١.
٩٤. د. تمام حسان: مناهج البحث في اللغة. ص ٢١٦

مصادر البحث

أولاً: المصادر العربية والمترجمة :

١ـ ايجلتون (تيري): الماركسية والنقد الأدبي، ترجمة جابر عصفور . مجلة فصول المجلد الخامس، العدد الثالث ١٩٨٥ .

٢ـ ابن رشيق (ابو علي الحسن): العمدة في محاسن الشعر وآدابه ونقده، تحقيق محمد محيي الدين عبد الحميد، دار الجيل، بيروت (د.ت)

٣ـ ابن طباطبا (محمد بن أحمد) عيار الشعر، تحقيق طه الحاجري ومحمد زغلول سلام. المكتبة التجارية - القاهرة ١٩٥٦.

٤ـ التونجي (د. محمد) المعجم المفصل في الأدب، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٩٣، ط١.

٥ـ بالمر (فرانك) :علم الدلالة، ترجمة خالد جمعة، دار العروبة، الكويت ١٩٩٧، ط١.

٦ـ بشبندر (ديفيد) : نظرية الأدب المعاصر، ترجمة عبدالمقصود عبدالكريم . الهيئة المصرية للكتاب القاهرة ١٩٩٦.

٧ـ الجرجاني (عبد القاهر بن عبد الرحمن): دلائل الإعجاز، قرأه محمود محمد شاكر، مكتبة الخانجي، القاهرة ١٩٨٤.

٨ـ جولدمان (لوسيان): المادية الجدلية وتاريخ الأدب، ترجمة محمد برادة . ضمن كتاب البنيوية التكوينية والنقد الأدبي مؤسسة الأبحاث العربية - بيروت ١٩٨٦،ط٢ .

٩ـ حسان (د. تمام):

- مناهج البحث في اللغة، مكتبة الأنجلو المصرية، القاهرة ١٩٩٠.

- اللغة العربية معناها ومبناها، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة، ١٩٧٩، ط٢.

١٠ـ حمودة (د. طاهر): دراسة المعنى عند الأصوليين، الدار الجامعية، الإسكندرية ١٩٨٣.

١١ـ خليل (د. حلمي): - مقدمة لدراسة علم اللغة، دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٥.

- الكلمة.. دار المعرفة الجامعية، الإسكندرية ١٩٩٣، ط٣.

١٢ـ الزمخشري (جار الله محمود بن عمر): أساس البلاغة. دار صادر، بيروت ١٩٩٢، ط١.

١٣ـ ستولينتز (جيروم): النقد الفني، دراسة جمالية وفلسفية، ترجمة د. فؤاد زكريا، الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨١، ط٢.

١٤ـ السعران(د. محمود): علم اللغة... دار النهضة العربية، بيروت(د.ت).

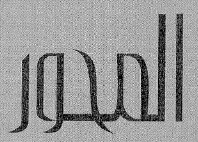
١٥ـ السكاكي (أبو يعقوب يوسف بن أبي بكر): مفتاح العلوم، ضبطه الأستاذ نعيم زرزور، دار الكتب العلمية، بيروت ١٩٨٣، ط١ .

١٦ـ سلدن (رامان): النظرية الأدبية المعاصرة، ترجمة جابر عصفور . دار الفكر القاهرة ١٩٩١،ط١ .

١٧- السيوطي (جلال الدين عبد الرحمن): الإتقان في علوم القرآن، دار ابن كثير، دمشق ١٩٨٧،ط١.
١٨- الصولي (أبو بكر محمد بن يحيى): أخبار أبي تمام، تحقيق عساكر وعزام والهندي، المكتب التجاري، بيروت (د.ت).
١٩- عبد المطلب(د. محمد) البلاغة والأسلوبية. الهيئة المصرية للكتاب، القاهرة ١٩٨٤.
٢٠- عبد النور(د. جبور) المعجم الأدبي. دار العلم للملايين، بيروت ١٩٧٩، ط١.
٢١- العسكري (أبو هلال الحسن بن عبد الله): كتاب الصناعتين، تحقيق البجاوي وإبراهيم. مكتبة عيسى الحلبي، القاهرة ١٩٧١.
٢٢- عصفور (د. جابر): البنوية التوليدية. بحث في مجلة فصول المجلد الأول، العدد الثاني، يناير، ١٩٨١.
٢٣- علام (د. عبد الواحد): مدخل إلى البلاغة العربية. مكتبة النصر، القاهرة ١٩٩١.
٢٤- علوش(د. سعيد): معجم المصطلحات الأدبية المعاصرة. دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٥،ط١.
٢٥- عمر (د. أحمد مختار) علم الدلالة. مكتبة دار العروبة، الكويت ١٩٨٢، ط١.
٢٦- عياد (د. شكري محمد): - اتجاهات البحث الإسلوبي، دار العلوم، الرياض ١٩٨٥، ط١.
– اللغة والإبداع، مبادئ علم الأسلوب العربي، القاهرة ١٩٨٨، ط١.
٢٧- الغذامي(عبد الله محمد) الخطيئة والتكفير، النادي الأدبي بجدة، ١٩٨٥، ط١.
٢٨- فضل (د. صلاح)علم الأسلوب مبادئه وإجراءاته، النادي الأدبي بجدة ١٩٨٨، ط٣.
٢٩- القزويني (محمد بن عبد الرحمن) الإيضاح في علوم البلاغة، شرح د. محمد عبد المنعم خفاجي، مكتبة الكليات الأزهرية، القاهرة ١٩٨٤، ط٢، ج١.
٣٠- كريزويل (إديث): عصر البنيوية، ترجمة د. جابر عصفور . دار سعاد الصباح، الكويت ١٩٩٣،ط١ .
٣١- المرزوقي (أحمد بن محمد الحسن) شرح مشكلات ديوان أبي تمام، تحقيق د. عبد الله الجربوع. مكتبة التراث، مكة المكرمة ١٩٨٦، ط١.
٣٢- المسدي (د. عبد السلام) الأسلوب والأسلوبية، دار سعاد الصباح، الكويت ١٩٩٣ ط٤.
٣٣- مصلوح (د. سعد)
- دراسات نقدية في اللسانيات العربية المعاصرة، عالم الكتب القاهرة ١٩٨٩، ط١.
– في النص الأدبي، دراسة أسلوبية إحصائية. النادي الأدبي بجدة ١٩٩١، ط١.
٣٤- هلال (د. محمد غنيمي) المواقف الأدبية، دار نهضة مصر، القاهرة ٧٣.
٣٥- وهبة والمهندس (مجدي وهبة وكامل المهندس) معجم المصطلحات العربية في اللغة والأدب، مكتبة لبنان، بيروت ١٩٧٩.
٣٦- ويمزات وبروكس (وليام ويمزات وكلينث بروكس) النقد الأدبي، تاريخ موجز، ترجمة حسام الخطيب ومحيي الدين صبحي، مطبعة جامعة دمشق ١٩٧٦، ج٤.
٣٣- اليافي (د. نعيم):أطياف الوجه الواحد، دراسات نقدية.. منشورات اتحاد الكتاب العرب، دمشق ١٩٩٧.

ثانياً: المصادر الأجنبية:

1- Fowler,Roger: A Dictionary of Modern Critical Terms, London, Routledge 1991.
2-Gary, Martin: A Dictionary of Literary Terms Beirut, York Press, Second revised edition 1992.
3- Oxford Advanced Learner s Dictionary, Oxford University Press 1990.
4- Wales, Katie: A Dictionary of Stylistics, London and New York, second Impression 1991.



إشكالية المصطلح وانتقال النظرية في الثقافة العربية

مفتتح

لا ريب أن إشكالية المصطلح في ثقافتنا العربية ترتبط ارتباطاً شديداً باشكالية انتقال النظرية، وحراك المفاهيم والافكار التي تشكل المسار الطبيعي للعمليات الذهنية المتعاملة مع قواعد المعرفة والنظرية. ولا يمكن لأحد أن يستهجن ذلك أو يستغربه إذ توجد مساحة كبيرة فاصلة من المعاني والدلالات والطاقات المحركة للتأويل والقراءة، وخاصة بين من يشتغل بالمصطلح في الثقافة العربية، ومن يشتغل به في الثقافة الغربية.. فالأول يشتغل ممارساً رؤيته وتفكيره وهويته (بالمعنى التاريخي والثقافي) والثاني يشتغل ممارساً رؤيته وتفكيره المتمركز عند بؤرة فعل الانتاج الاول للمصطلح أو القراءة الاولى له.

وقد لا يصلح هذا التعميم وبشكل مطلق على مجمل مشاغل المثقفين والمفكرين العرب.. ففي النقد الادبي مثلا تنشط جهود ابداعية ملحوظة في حفر مصطلحات عربية تتقاطع مع تجارب وممارسات منغمسة في درس النصوص والمادة الابداعية بشكل عام. وربما اتسمت بعض هذه الحفريات بشيء من الفوضى والمفارقات الدالة على ارتباط تعددية المصطلح بتعددية القراءة كما تشير الى ذلك دراسات هذا المحور وخاصة عند تأمل مظاهر انزياحات اعمال الترجمة المنتشرة في الآونة الاخيرة. لكن المجمل العام لمشاغل النقد العربي تفضي بتحولات يكمن مصدرها في تمثل النظرية والمنهج والمصطلح، وتمثل ممارساتها - أساسا - عند كثيرين من أمثال لوكاتش ولوسيان جولدمان ورولان بارت وميشيل فوكو ودريدا وغيرهم.

وعلى الرغم من ذلك فان المدخل الى اشكالية المصطلح لا يبتعد عن دائرة وقوع الثقافة العربية في منطقة تعيد فيها قراءة المصطلح قراءة غير منتجة، انها لا تفكك المصطلح وتعيد بناءه في ميدان من الممارسة المباشرة (تاريخ، قراءة، واقع، مكان، نصوص الخ) وانما قد تقف عند حدود المساءلة والمناقلة لا غير.

وتثبت مادة هذا المحور أن حجم اشكالية المصطلح أبعد مما نتصور، وانها لا تقتصر على ميدان دون آخر، وانما تشمل جميع مشاغل المثقفين والمفكرين في النقد الادبي واللسانيات والفلسفة وعلم الاجتماع وعلم النفس والانثروبولوجيا - خاصة اذا ادركنا أن هجرة المصطلح وانتقالاته لا تحد بموقع دون آخر. انها تطأ مجالات المعرفة وتهاجر منها الى اخرى، وتطأ تخوم النظرية فتمارس آلياتها وشبكة تصوراتها من أجل أن تنسل افكارها في نظرية جديدة، وتطأ الاجناس الادبية ايضا فتهاجر من جنس ادبي الى آخر، وتطأ ميدان الاصطلاح اليومي بكل تشعباته وتعقيداته.

من اجل ذلك تقف مجلة العلوم الانسانية مع اشكالية المصطلح بوصفها اشكالية شاملة تثير اسئلتها في مجال النظرية والمفاهيم كما هو في بحثي د. غانم هنا ود. سعيد علوش وفي مجال العلوم اللغوية والبلاغية والتداخل اللغوي. كما هو في بحوث د. بسام بركة ود. محمد رشاد الحمزاوي. ود. مصطفى ناصف. إن اسئلة تنتشر وتتسع معها موضوعات متشعبة ومتقاطعة على هذا النحو الذي سنجده في أبحاث هذا المحور انما تؤكد أننا امام واحدة من اعقد اشكاليات الثقافة العربية المعاصرة.

مجلة العلوم الانسانية

اشكالية المصطلح اشكاليات

أ.د. محمد رشاد الحمزاوي *

١ - ١ ** ان «اشكالية المصطلح ونقل النظرية» التي تطرحها مجلة العلوم الانسانية بالبحرين والتي تعرضنا لظاهر كثيرة منها في ابحاثنا ودراساتنا (٢)، تكون قضية جدلية قائمة في كل اللغات، ولا سيما في اللغات النامية المستفيدة مصطلحا ونظرية من عطاء اللغات العلمية والحضارية الرائدة. وهي تطرح في نطاق العربية وعلومها الحديثة موضوعا سبق للنهضة العربية ان طرحته منذ قرنين تقريبا، دون ان نوفق توفيقا كاملا، حسبما يبدو، إلى حله المنشود.

١ - ٢ ** والملاحظ في هذا الشأن ان اشكالية المصطلح التي تعتبر مفتاحا لنقل النظرية او النظريات، متكونة من اشكاليات كادت ان تستبد بالمصطلح ذاته وتطغى عليه، مما يدعونا إلى ان نقتصر في هذه المحاولة على عينات من الاشكاليات الاساسية المترابطة منها، لأننا لا نستطيع ان نحيط بها جميعها في حدود هذا البحث، ولا ان نوفق إلى تصور مشروع مصطلحي عربي مشترك ما لم ننطلق من اساسيات تساعدنا على تجنب تكرار قضايا ومسائل جزئية او فرعية متهرئة لا تمكننا من اقتراح آراء تيسر علينا امر القضية المطروحة.

١ - ٣ ** ورأينا ان الاشكالية الاولى، وبالاحرى أم الاشكاليات تتعلق بضرورة اعتماد مدونة (٣) مصطلحية عربية تشمل كل الرصيد المصطلحي العربي المعاصر، اذ لا يجوز علميا ان نحكم للمصطلح او عليه، ما لم ننطلق من مدونة مصطلحية متفق عليها، وافية بشروط ومقاييس لغوية زمانية ومكانية وكمية وكيفية، وحتى اجتماعية وثقافية اسست لها اللسانيات الحديثة (٤)، ومنها علم المصطلح، لاننا لاحظنا ان الدراسات والبحوث العربية المصطلحية المعاصرة الفردية منها والجماعية كثيرا ما قصرت تحليلاتها للمصطلح واحكامها في شأنه، على حالات وظواهر مفيدة في حد ذاتها لكن لا يقاس عليها، لانها عنيت بقضايا جزئية ومحدودة كما وكيفا.

١ - ٤ ** وعلى هذا الاساس فان المدونة المطلوبة تستوجب منا ان نضع وثيقة مصدر كاملة شاملة، لها من الشواهد المطردة والشائعة والمبررة التي تساعدنا على استخلاص ايجابيات وسلبيات مصطلحنا المعاصر واستقراء قوانين وقواعد عامة - ان توفرت - لتصور مبادئ مصطلحية عربية علمية موحدة ومتطورة تيسر علينا نقل النظريات نقلا يحتج له ويعتد به. ولقد اصبح من الممكن وضع كشاف شامل يحيط برصيدنا المصطلحي المعاصر مما توفر منه في المجامع اللغوية (٥) والمؤسسات المتخصصة (٦) وبنوك المعلومات والمصطلحات (٧) المختلفة التي اصبح بعضها يتنافس على اخفاء ما لها من رصيد باعتباره مخزونا

* استاذ اللسانيات، جامعة تونس، جامعة السلطان قابوس

استراتيجيا واقتصاديا ووطنيا يعسر على الباحثين والدارسين الافادة منه، وان كان نصيب منه قد خزن في اقطار خارجية استثمرته لصالحها في مناسبات مختلفة (٨).

١ - ٥ ** وعلينا في هذا الصدد ان نركز على نقطتين اثنتين تستوجب اولاهما من المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم الاستعانة بأهل الذكر والمتخصصين لوضع المدونة المطلوبة، واعتبارها مشروعا قوميا وضرورة ملحة لابد من انجازها في اقرب وقت بالاعتماد على ما تتطلبه من مقاييس علمية وفنية عربية ودولية معتمدة. اما النقطة الثانية فهي عملية تساعد على انجاز تلك المدونة من خلال دراسات ميدانية مركزة على عينات متناسقة منتظمة ذات حجية لغوية وعلمية مستسقاة من مؤسسات معترف بها علميا مثل مجمع اللغة العربية بالقاهرة (٩) او مكتب تنسيق التعريب بالرباط ومركز باسم بالرياض (١٠) ... الخ. والغاية من ذلك وضع رسائل مفردة (١١) يعتمد مجموعها - حسب تخطيط زمني معين بمختلف الجامعات وغيرها - لتكون سبيلا إلى وضع المعجم الاصطلاحي العربي المعاصر النظري منه والعملي، في ميادين وعلوم مختلفة. ونحن في حاجة ملحة لهذا المعجم لتجاوز المعاجم المفردة (١٢) التي لم تسلم من المتناقضات وحتى الارتجال في مفرداتها ونصوصها (١٣) وللتأسيس للمعجم الاصطلاحي التاريخي التراثي والعصري.

٢ - ١ ** ولنأخذ مثالا للدراسة العينية وللرسالة المفردة المذكورتين اعلاه مسألة المصطلح المعرَّب والدخيل التي تطرح اشكاليات كثيرة تتجاوز المظهر اللغوي منها لتصبح قضية حضارية متفجرة. فهل علينا اليوم وبعد مرور قرنين على اشكالياتها ومعاركها العصرية ومهاتراتها العنيفة احيانا، ان نقتصر على ما كتب فيها من آراء محدودة مؤيدة لها وأخرى رافضة، بدون مقاربتها من خلال مدونة شاملة كاملة مستمدة من النصوص والارصدة المترسبة في المؤسسات المتخصصة التي جمعتها، ومن الاستعمالات المعيشة الشائعة؟

٢ - ٢ ** فلقد استطاع «الجواليقي» ان يقدم لنا معجما عن المعرَّب في العربية احاط بالموضوع (١٤)، وان كان مازال مغبونا يحتاج إلى وصف لاستخلاص قوانينه وقواعد زمانه للافادة منها اليوم حسب الامكان. فهل لنا ان نقيس عليه ونضبط رصيدنا المعاصر في الموضوع ونحدد مصادره ونصوصه إلى يومنا هذا؟ المغامرة معقولة لان المدة الزمانية كافية والمساحة العربية ثرية والمفردات متوفرة لوضع مدونة شملة كاملة واستثمارها استثمارا علميا مفيدا.

٢ - ٣ ** الاشكالية الثانية تتعلق حسب رأينا بغنائية الخطاب العلمي والحضاري العربي في العصور الحديثة. ومفادها رفض الخطاب الاصطلاحي الوافد مع الدعوة إلى احياء الخطاب الاصطلاحي التراثي ليقوم مقامه ويكون بديلا عنه، ولا شك في اننا امام نزعة تعويضية توحي بأن ما يوجد وما سيوجد قد وجد. فلا يوجد احسن مما كان، ولا جديد تحت الشمس. ولقد برزت تلك الغنائية وتجسمت علي وجه الخصوص في معاركها مع المصطلحات والمفاهيم الحاملة لتصورات حديثة متطورة في مختلف العلوم، سواء منها الطبيعية او التجريبية او الانسانية.

٢ - ٤ ** ويشهد بذلك موقفها مثلا من المصطلحات والتصورات والنظريات اللسانية الحديثة، وفي

مقدمتها نظرية فردنان دي سوسير اللسانية التي زودتنا بروية منهجية وعلمية في اللغة، نتجت عنها ثروة مصطلحية روجتها نظريات رائدة غازية مثل نظريات البنيوية، والتوزيعية، والوظيفية والتولدية التحويلية، وما اليها من فروع، والتي كثيرا ما قطعت الصلة بالفيلولوجيا لااليونانية اللاتينية، وحيَّرت فقه اللغة العربي التراثي الذي سعى إلى احتوائها بمصطلحية تراثية ومنهجيات ووسائل تعبر احسن تعبير عن تلك الغنائية. فلقد لاحظنا مثلا ان مصطلح دي سوسير المعبر عن علم اللغة العام (١٥) او اللسانيات وما وراءه من مهاد علمي وثقافي وحضاري حديث، قد ترجم **بفقه اللغة وعلم فقه اللغة** التراثيين، قبل ان يترجم بثلاثة وعشرين مصطلحا في مؤلفات عديدة اخرى (١٦) تدل كلها على استبداد الذهنية الاحيائية الغنائية بالمصطلح العلمي العربي الحديث وعلى تأثيرها على تصور النظرية ونقلها.

٢ - ٥ ** ولقد كان لذلك اثر واضح في المؤلفات العربية التي خصصت للسانيات الجديدة. وهي تنقسم حسب رأينا إلى ثلاثة تيارات، اولها التيار التقليدي المعياري الذي مثله صبحي الصالح في كتابه «دراسات في فقه اللغة» حيث خلط فيه بين موضوعات «فقه اللغة عند العرب والفيلولوجيا عند الغربيين. ولذلك يساوى بين مصطلح فقه اللغة عند العرب ومصطلح علم اللغة ولا يجد بينهما فرقا واضحا». (١٧). اما التيار الثاني المتولد عن تلك الغنائية كذلك فهو التيار التوفيقي الذي مثله محمد الانطاكي في كتابه «الوجيز في فقه اللغة» الذي فضل فيه طبعا مصطلح فقه اللغة على علم اللغة العام واعتبر انهما يعنيان بما «يعتري اللغة من انحطاط ورقي واسباب ذلك وعلله». (١٨) والحال ان علم اللغة العام السوسيري يدرس اللغة لذاتها ولحد ذاتها، لا سيما من حيث وظيفتها اللغوية والاجتماعية بعيدا عن كل معيارية مسبقة.

٣ - ١ ** التيار الثالث الذي ندعوه بالتمهيدي التحديثي ترجم المصطلح الغربي السوسيري ترجمة حرفية «علم اللغة العام»، واختص بالتمهيد لمقاييس العلم الجديد برؤى وافكار تراثية موجودة او محتملة تبين جهود العرب القدامى في ميادين معينة، على سبيل الدقة او التقريب، دعما للفكر العربي في هذه القضية، وربطا لصلة الرحم بين التراث والحداثة، من ذلك ان المؤلفات العربية المعاصرة المخصصة للاسلوبية، تجنح في غالب الاحيان إلى التمهيد لها بنظرية النظم عند الجرجاني، دون ان تقنعنا بصلتها بالاسلوبية شكلا ومضمونا، لا سيما ان كان اصحابها ممن ليس لهم تخصص في الموضوع، ولا معرفة عميقة بالاسلوبية الحديثة وتطبيقاتها على العربية. (١٩) ويمثل هذا التيار كثيرون ملهم شفيع السيد في كتابه «الاتجاه الاسلوبي في النقد الادبي» وحتى حلمي خليل في كتابه «مقدمة لدراسة اللغة» حيث يمهد لعلم اللغة المقارن بآراء ابن حزم حول القرابة بين اللغات السريانية والعبرية والعربية.

٣ - ٢ ** ولقد سعى بعضهم إلى مقاربة العلم الجديد انطلاقا من اساسيات علم اللغة العام الحديث، حسب طرق ومناهج تحتاج إلى عناية. ويمثل هذا التيار رمضان عبدالتواب في كتابه «مدخل إلى علم اللغة ومناهج البحث اللغوي». الموجز والمبسط إلى حد التسطيح (٢٠)، وان كان اسهم بقدر في طرح القضايا اللسانية المعاصرة التي ستتناولها مقاربات عربية ذاتية كثيرة منها مقاربة محمد علي الخولي في كتابه «مدخل إلى علم

اللغة» الذي سعى فيه إلى الاحاطة بعلم اللغة من منظور ذاتي سخر فيه مفاهيم ومصطلحات علم اللغة الحديث بقدر (٢١)، وبالتالي مهد لتعريب هذا العلم بشكل ومضمون عربيين حديثين من شأنهما ان يحييا جذوة الابداع العلمي العربي في نطاق مقاييس العلوم الحديثة ولقد سبق لنا ان عبرنا عن رأينا في هذه الغنائية المصطلحية ونتائجها العلمية النسبية عند تطبيقها على معاجم متخصصة حديثة عنيت بمصطلحات الحيوان والاحياء والزراعة، (٢٢) واستخلصنا منها ان العلوم الحديثة. تستوجب منا ان ننزلها منزلتها من مقاييسها ومقتضياتها حتى نوظف مصطلحنا توظيفا يناسب مقامه مثلما فعل التراث بمصطلحه في زمانه، دون ان ينصهر بالضرورة في تراث سابق له.

٣ - ٣ ** ولا شك في ان الاشكالية السابقة مرتبطة بما ادعوه باشكالية التخصص ومفادها اننا مازلنا ننظر إلى المصطلح نظرة ادبية تراثية موسوعية، تجيز ان يلجه من يشاء وكما يشاء، (٢٣) وتنكر عليه انتسابه إلى علم له متخصصوه ومقاييسه وقوانينه ونظرياته (٢٤) التي لم تشع ادبياتها إلى حد الآن بالعالم العربي (٢٥) بما فيه الكفاية، حتى تتحقق النقلة النوعية المطلوبة التي تمكننا من معالجته معالجة تتجاوز قصره على وسائل الوضع المعروفة، من مجاز واشتقاق ونحت وتعريب. فلقد ترجمناه بمصطلحين: «علم المصطلح» و«المصطلحية» ولم يميّـــز إلى الآن بين TERMINOLOGUE , TERMINOGRAHE وان ترجمهما بعضهم باصلاحي ومصطلحي، الاول يتصوره شكلا ومضمونا ومقاييس والثاني ينظمه ويصنعه ويعالجه، فضلا عمن يدرسه ويبلغه في مقررات تعليمية تخصصية جامعية اساسية، لم تدرج الا قليلا في البرامج الاكاديمية العربية المعاصرة (٢٦).

٣ - ٤ ** ولقد زودتنا اللسانيات الحديثة وبالاحرى علم المصطلح بمصطلحات ونظريات اساسية تعتبر مفاتيح لمعالجة القضية المطروحة - وسنركز على عينة منها تتعلق بالمصطلح نفسه الذي يعبر عنه بـ TERM (EN) - TERME (FR). خلافا للفظ او الكلمة WORD (EN), Mot (FR)

لان الاول ينتسب إلى علم المصطلح TERMINOLOGY (EN) TERMINOLOGIE (FR) والثاني إلى اللغة العامة LANGUAGE (EN) - LANGUE (FR) ويتكيف التعامل معهما بحسب طبيعتهما اللغوية، من ذلك ان الكلمة او اللفظ يكون علامة لسانية ترتكز على دال ومدلول او على مبنى ومعنى لا صلة بالضرورة بينهما، وينشأ منهما المفهوم. ويمكن ان نعبر عن ذلك بما يلي:

العلامة اللسانية العامة = دال (١) / مدلول (٢) = لفظ / مفهوم = لف / لف

٣ - ٥ ** وكثيرا ما تكون الصلة اعتباطية بين الدال والمدلول اذ لا يكفي ان نسمي شخصا صالحا ليكون صالحا، فضلا عن أن اللغات العامة لا تعبر عن المفهوم الواحد بمدلول واحد. «من ذلك ان الفاكهة المسماة

(FR) WATER MELON (EN) - PASTEQUE

تسمى، لأسباب اجتماعية وثقافية وبيئية لها اهميتها، بتسميات عدة في الدول العربية المعاصرة. فهي، «جح - يح»، في الخليج.. و«رقي» في العراق، و«بطيخ» في مصر، و«دلاع» في المغرب العربي، و«جبس» في سوريا» و«حبحب» في السعودية» (٢٧) الخ.

ويتكون منها مترادفات نحملها فوضوية المصطلح العربي وهو براء منها، ان حللناه تحليلا لسانيا ينزله منزلته الوظيفية والدلالية. (٢٨).

٤ - ١ ** اما المصطلح فهو من صلح وتصالح بين متخصصين كثيرا ما يتفقان عليه بالاعتماد على مقياسين موضوعيين، وهما طبيعة الشيء ووظيفته، واحيانا على مخترعه فحسب. ويعبر عن ذلك بما يلي:

العلامة اللسانية الاصطلاحية = *المدلول (١)* / *الدال (٢)* = *مفهوم* / *لفظ* = *مف* / *لف*

ومعنى ذلك انها عكس العلامة اللغوية العامة، اذ يصبح المدلول الاول والدال الثاني - فالمصطلح ينشأ مفهوما قبل ان ينشأ لفظا وشكلا، والاصطلاح اتفاق على المفهوم المدلول قبل الدال، ويفترض المفهوم الواحد دالا واحدا. «فالمعادلة بينهما تكاد تكون رياضية، لان العلاقة بينهما اصطلاحية مقصودة... وهي بالتالي معيارية مختارة... وفصاحتها مطلقة في غالب الاحيان لا تشويش فيها». (٢٩)، لا سيما اذا اختير المصطلح من اسم مخترعه مثل (Watt) في (Kilowatt) والخوارزمي في خوارزميات (Logarothmes) و(MORENA) اسما لزهرة على اسم مكتشفها.

٤ - ٢ ** لذلك قلّ أن يطلق مصطلحان فأكثر على عنصر من عناصر الكيمياء بأنواعها التي تُعرَّف غالبا بطبيعتها ووظيفتها. فالاوكسجين والهيدروجين والكربون والكبريت والازوت.. الخ. لا تنافسها مرادفات اخرى اطلاقا واصبحت عالمية دولية، تدل على التلاحم القائم بين المدلول والدال المصطلح عليهما اعتمادا على مواصفات ومقاييس مفهومية ومنطقية ورياضية (٣٠)، لا داعي إلى التفصيل فيها في حدود هذا البحث. وكنا قد اشرنا إلى عناصرها ومبادئها وتطبيقاتها على العربية وعلومها الحديثة.

٤ - ٣ ** اما الاشكالية الرابعة فهي متصلة بسابقتها، وتبدو مناقضة لها في الظاهر، وندعوها بوحدانية المصطلح، ويعبر عنها الغربيون بـ: MONOSEMISME، ولها علاقة متينة بعلم الدلالة وبالترادف والاشتراك اللفظي على وجه الخصوص. وهما يعتبران عند بعضهم داهيتين من دواهي (٣١) المصطلح العربي قديما وحديثا.

ومفاد هذه الاشكالية ان كل مدلول يستوجب دالا واحدا والعكس بالعكس في كل ما نضع من مصطلحات عامة او متخصصة. ونجد صدى لهذه الذهنية في توصيات المؤتمرات والندوات العلمية العربية المخصصة

لمصطلحات العلوم الحديثة. وهذا الموقف، وان كان مصيبا في غايته كما رأينا في الاشكالية الثالثة، يحتاج إلى تصويب من منطلقين:

أ- فالمنطلق الاول يفيدنا بأن المفهوم الواحد يستوجب اللفظ الواحد في غالب الاحيان، الا انه يحصل الا ينشأ المفهوم العلمي الواحد ورمزه اللفظي في دفعة واحدة واحدا اوحد كما يتصوره او يتمناه كل من له صلة بالموضوع. فيمكن ان تطرأ عليه حالات، لا بد من اعتبارها، ويمكن ان نعرض لثلاث منها لا تسلم من الذبذبة شكلا ومضمونا.

٤ - ٤ ** فان كان المفهوم يعبر عن مدلول معين واحد، فلا غرابة ان كان من اهتم به قد تصور طبيعته ووظيفته تصورا يختلف عن غيره. من ذلك ان مصطلحات الاتصالات او الفضاء او الفلك يطلق عليها دالان احدهما انجليزي - اميركي والثاني فرنسي، باعتبار ذلك التصور - ويشهد بذلك ما يلي (٣٢).

ضوء الارض: EARTH LIGHT (EN)

ضوء رمادي: LUMIERE CENDREE (FR)

ظهور قرص الارض في الجهاز: EARTH IN (EN)

تنقل فضاء ارض: TRANSITION Espace - TERRE (FR)

وذلك شأن المفهوم الواحد في اللغة الواحدة، اذ يطلق دالان اثنان في الانجليزية البريطانية والانجليزية الامريكية على آلة التلفزيون اللاقطة للصور والمعبر عنها بـ:

AERIAL و ANTENNA

وقد مالت العربية إلى احداهما بترجمته بهوائي. وتحدث هذه الظاهرة في مستوى الترجمة. فلا غرابة ان يختلف اثنان في ترجمة المفهوم واسمه لاسباب عديدة (٣٣) منها اثر اللغة الثانية التي ترجمه منها المترجم العربي. فالخلاف حتمي قائم بين العرب ممن يترجم من الانجليزية او من الفرنسية، اذ نجد منهم من يقول «حاسب آلي» بالمشرق، تعبيرا عن COMPUTER (EN) ومنهم من يقول «نظامه»، «رتابة» بالمغرب تعبيرا عن ORDINATERUR (FR). ولقد اتفق في نهاية الامر على حاسوب او حسوب الذي جاء من المغرب الاقصى. ويكون الاختلاف في المصطلح المنقول سواء أكان معربا ام دخيلا (٣٥) من حيث كتابته او نطقه. من ذلك ان جهاز TELEVISION نقل دخيلا في «تلفزيون» بالمشرق ومعربا في «تلفزة» بالمغرب. اما عملية HYDROGENATION، فهي هدرجة في مجمع مصر ودرجنة في مجمع العراق. وتطرأ هذه الحالات على جميع اللغات، ولا سيما اللغات النامية المستفيدة مثل العربية.

٤ - ٥ ** اما المنطلق الثاني من هذه الاشكالية فهو يفيد ان المفهوم او المدلول الواحد قد يستدعي، لا سيما في التكنولوجيا الحديثة وفروعها، ان يعبر عنه بـ: نسق او قالب او تركيب يعرف في اللسانيات الحديثة بـ: SYNTAGME. وهو لا يتكون بالضرورة من اللفظ او الدال الواحد، الذي اطلقنا عليه اسم معيجمة بسيطة مثل فرس وكربون، ودبابة.. الخ. فيمكن ان يتكون النسق من مركب تركيبا مزجيا يعبر عنه عادة بالنحت وماله من اشكاليات (٣٦) ومن مركب اضافي او معقد. ومن امثلته: (٣٧).

١- مسجنا حيات (مستقيم وجناح): 1- ORTHOPTERES

٢- مجلس الادارة: 2- MANAGEMENT BOARD (EN)

COMMISSION DE GESTON (FR)

٣- دقة تسديد حزمة نقطية: 3- SPOT-BEAM POINTING ACCURACY

PRECISION DE POINTAGE D UN FAISCEAU PONCTUEL (FR)

ولقد اطلقنا على الاول اسم معيجمة منحوتة والثاني معيجمة مركبة والثالث معيجمة معقدة. وفي الحالات الثلاث لا يمكن ان نطلق عليها مصطلحاً واحدا، كما تدعو إلى ذلك قرارات وتوصيات المؤسسات العلمية العربية والا استحال مفهومها ومدلولها: لان لكل معيجمة من المعيجمات السابقة مبنى «يؤدي معنى» يخل به ان أُسقط جزء من مبناه. والمباني تقصر وتطول للتعبير عن مفاهيمها ومدلولاتها.

٥ - ١ ** المصطلح الفرد الوحداني ليس غاية في حد ذاته وليس الصورة المثلى المتوهمة للمصطلح العلمي في كل العلوم. فالمترادف منه وارد في مراحل معينة، وتستوجبه حاجة كل لغة إلى ضرورة تنمية معجمها العلمي والاصطلاحي ودعم رصيدها اللغوي كما وكيفا، فضلا عن الصورة الواحدة المقتصرة على اللفظ الواحد الذي لا تجيزه طبيعة بعض العلوم، من ذلك كيمياء العناصر المركبة والتكنولوجيات الحديثة، مثل الاتصالات (٣٨) والاعلامية ... الخ.

وكثيرا ما تخطئ المعاجم العربية المعاصرة في شأنه، اذ انها تمثل له بمدخل واحد يعتمد على جزء منه دون غيره، وتحيل الباقي على مداخل اخرى، مما يأتي على معناه المجمل المقصود.

ويحسن في هذا الشان ان يعنى اللسانيون والمعجميون والاصطلاحيون بمفهوم القالب اللغوي (Syntagme)، الوارد في اللغات العلمية والموجود بكثرة فيما يسمى بالخطاب المكرر، كالامثال والحكم (٣٩) العربية التي لا تمثل لها المعاجم بما يفي بها، نظرا لاستبداد اللفظ الواحد على مداخل المعجم العام او المتخصص في العالم العربي.

٥ - ٢ ** الاشكالية الخامسة من اشكالياتنا المطروحة هنا تعتبر عندنا مفتاح القضية القائمة، وتستدعى العناية بها وبمفهومها شكلا ومضمونا، حتى نتغلب على اشكاليات المصطلح الذي خطونا في شأنه خطوات محمودة، وتجاوزنا كثيرا من مشاكله بفضل ما بذل من جهود، وما قدم من مقترحات تستحق التقدير، وما توفر من لغة علمية مشتركة سائدة يسيرة ومعبرة عند اهل المعرفة والتخصيص الذين استعملوها اداة علمية للتواصل والتعاون المثمر علميا وثقافيا وحضاريا في المستوى الجامعي والادبي العربي (٤٠).

ونعني بها اشكالية توحيد المصطلح وتقييسه (٤١). ولقد عنيت بقضية التوحيد كل الندوات والمؤتمرات والمؤسسات المتخصصة والعامة، واصبحت قضية لغوية علمية وثقافية وسياسية، وحبر في شأنها مقالات وبحوث ودراسات لو جمعت لأيدت ودعمت ما قاله المرحوم الشيخ محمد عبده «اتفق العرب على الا يتفقوا»، ولا سيما في هذا الميدان بالذات لاسباب منهجية بحتة حسب رأينا.

٥ - ٣ ** والقضية قائمة في كل اللغات الحضارية الكبرى المشتركة الشاسعة الانتشار، مثل العربية

والانجليزية والفرنسية والاسبانية التي تسعى إلى ارساء مركزية مصطلحية ثابتة ومطلقة لا تقرها طبيعة تلك اللغات وتطورها الواقعي والمعيشي، لانه بقدر ما تتسع مساحاتها واستعمالاتها، تتنوع وتختلف سبلها في التعبير والاصطلاح، سواء في المستوى العام، او في مستوى التخصص. ويشهد بذلك مصطلحنا التراثي (٤٢) ويثبته علم اللغة الجغرافي المغبون في دراساتنا اللغوية والاصطلاحية رغم صلته الوثيقة بالموضوع، لانه بقدر ما يبين لنا ثراء التصرف في اللغة من رقعة عربية إلى اخرى، يشير إلى ان ذهنيتنا الاصطلاحية مازالت تؤمن بمصطلح منمط واحد، موحد اوحد، «مونولوتي» متفق عليه منذ نشأته خمسة آلاف في المئة. وهذا هو عين الخطأ، لا سيما ان كان للمفهوم مصدران عمليان او ترجم من لغتين مختلفتين او نشأ في بيئتين احداهما بعيدة عن الاخرى. المهم ان تكون مواصفات طبيعته ووظيفته واحدة مع تحقيق قدر من التقارب في تسميته الدالة عليه.

٥ - ٤ ** وهنا تطرح قضيتا التوحيد والتقييس للتوفيق بين ما يبدو منهما مازال مغبونا او مجهولا المصطلح الاول: (لتوحيد) مصطلح لغوي ثقافي سياسي، شائع مستبد بالفكر الاصطلاحي العربي المعاصر. وتفيد اغلب النصوص المعبرة عنه انه مفهوم مطاطي ضبابي، يعني التوحيد للتوحيد، وغالبا الوحدانية الاصطلاحية، كما تدل على ذلك توصيات الندوات والمؤتمرات ذات العلاقة، مع تفضيل واضح للمصطلح التر اثي. ويعني به في حالات اخرى المصطلح المجازي او المشتق غير المنحوت وغير المعرب. ان هذه المواصفات العامة التي يكثر فيها الاختلاف في حد ذاتها، لم تجسم إلى يوم الدين هذا في مقاييس علمية موضوعية تقنن وتقعد ليقاس عليها في سبيل لغة علمية مشتركة ومتطورة. ويدل على ذلك مداولات واعمال مكتب تنسيق التعريب الذي يختار في هذا الصدد المصطلح الاكثر شيوعا (٤٣) واستعمالا في الدول العربية اعضاء المنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم المشرفة على مؤتمرات التعريب في العالم العربي المعاصر الذي لا يطبق في كثير من الاحيان ما اتفق عليه في مؤتمرات التعريب لانه ليس علميا مقنعا او لانه أقرَّ بالتصويت كما يصوت على القضايا السياسية والاقتصادية والاجتماعية حسب معايير تستحق النظر.

٥ - ٥ ** فإلى اين المفر؟ إلى التقييس طبعا. وهو مفهوم لساني حديث معتمد في اللغات العلمية يعبر عنه بـ STANDARDIZATION في الانجليزية وبـ : NORMALISATION في الفرنسية. وقد وضعت له مقاييس دولية ووطنية زكتها المنظمة الدولية للتقييس ISO ولجنتها رقم ٣٧ والتي تشارك فيها اغلب الدول العربية ومنظماتها الاقليمية ومنها المنظمة العربية للمواصفات والمقاييس، وقد اندثرت لأسباب اقتصادية رغم أهميتها وظيفة وعملا.

والتقييس في اصله مفهوم تجاري اقتصادي مفاده التزام السلع والبضائع المروجة وطنيا ودوليا بمقاييس منها ما هو صحي وصناعي، ومنها ما هو كمي وتجاري.. الخ. ولقد دخل اللسانيات ونشأت من اجله مؤسسات لغوية وطنية وعالمية مشهورة، لا يمكن الاستغناء عنها في الميادين العلمية المختلفة باعتبارها المرجع الذي يعول عليه لتقييس المصطلحات واقرارها للاستعمال في مجالات التربية والتعليم والتدريس والبحث. ولقد بذلنا

جهودا كبيرة منذ سنوات لتبليغ معاييره إلى اهل الذكر في العالم العربي. ووفقنا إلى تطبيقه على مشروع عربي دولي كلل بالنجاح (٤٤).

وتوصلنا إلى اقرار مبادئه في الندوة التي نظمها مكتب تنسيق التعريب ومجمع اللغة العربية الاردني سنة ١٩٩٣م. حول المصطلح العربي وطرق وضعه وتعميمه. وكان من المنتظر ان تعرض على مؤتمر التعريب في السودان لاقرارها. فما هي مقاييس هذا التقييس بايجاز؟ (٤٥).

٦ - ١ ** وضعنا له مقاييس عربية دولية كمية وكيفية تأخذ بعين الاعتبار المعايير اللسانية الدولية وقوانين اللغة العربية وقواعدها. وهي خمسة:

١- **الاطراد او الشيوع:** ويمقتضاه يختار من مصطلحين فأكثر، المصطلح الشائع المطرد في الاستعمال عند اهل الذكر وفي مصادرهم ومراجعهم المنشورة المتفق على حجيتها وقيمتها العلمية. ويمكن في حالة معينة ابقاء مصطلح ثان للتجربة ان كانت رتبة شيوعه تقرب من رتبة المصطلح الاول الاكثر شيوعا، من ذلك التعبير عن TELEPHONE ب: هاتف وتليفون اللذين أقرا من بين اثنى عشر (٤٦) مصطلحا ذكرتها المعاجم العربية المعاصرة المعتمدة، واثبتت في الوثائق والادبيات العربية من عهد النهضة إلى يومنا هذا.

٢- **يسر التداول:** ومفاده اختيار المصطلح الاقل حروفا. وعلى هذا الاساس يفضل الثلاثي على غيره لغرض الايجاز والاقتصاد اللغوي، مع العناية في الحالات الخاصة المتعلقة بالمفاهيم التكنولوجية التي تكثر فيها القوالب والانساق الطويلة مما سبق ان اشرنا اليه في هذا البحث. من ذلك ان نعبر عن OCCIPUT بالقمحدوة عوضا عن عظم الرأس المؤخري.

٣- **الملاءمة:** وبموجبها يختار المصطلح الذي اقتصر على ميدان علمي واحد دون غيره، معبرا بذلك عن طاقة آدائه واحتوائه للموضوع: وقد يضعف اداؤه ان وزع على ميادين اخرى. وذلك شأن الكلمة الكيميائية AZOTE، خلافا للكلمات التي يستبد بها الاشتراك اللفظي مثل كلمة العين التي لها مدلولات كثيرة حسب السياق، وقد تجاوزت مفهوم الجارحة معناها الاصلي والاساسي.

(٤) **التوليد اللغوي:** وعليه يعول لاختيار المصطلح الذي يمكن ان يشتق منه اكثر من غيره، وتتولد منه، باعتبار آدائه الاشتقاقي، صيغ واشكال تغني قدرة المعجم الاصطلاحي. من ذلك ان كلمة الهاتف قابلة للاشتقاق اكثر من كلمة التليفون - وكان ذلك من المقاييس التي دعت إلى ترتيبها قبلها.

٥- **الكمية** (٤٧): ومعناه اعتماد القياس الكمي المرقم في المقاييس الاربعة السابقة، مثال ذلك ان مقياس **يسر التداول** يدعونا إلى ان نعطي درجة للكلمة الثنائية، وهي ١٠ من ١٠، وللكلمة الثلاثية ٨ من ١٠ وللرباعية ٦ من ١٠، وللخماسية ٤ من ١٠. وتحسب هذه الدرجة مع الدرجات التي تعطى للمصطلح في المبادئ الثلاثة الاخرى (الاطراد، الملاءمة، التوليد اللغوي) ومن مجموع الدرجات ترتب المصطلحات وتختار حسب رتبتها - من ذلك ان كلمة **هاتف** حصلت على ٣٢ درجة من ٤٠ درجة، وحصلت **تليفون** على ٢٨ درجة من استعمالاتهما في الوثائق والنصوص العربية ومقارنة بالكلمات الاخرى التي عبر بها عربيا عن كلمة Telephone. فتكون

الدرجة المثلى القصوى ٤٠ درجة من ٤٠ للمصطلح المثالي المتميز الموفي بجميع شروط المبادئ المذكورة اعلاه.

٦ - ٢ ** ان هذه المبادئ والمقاييس وتطبيقاتها اللغوية والكمية التي عرضنا لها في لوحات مفصلة في غير هذا المكان (٤٨)، تدعونا إلى ان نتقدم في آخر هذا البحث ببعض الآراء المتعلقة بالمصطلحية العربية وبالمصطلح العلمي على الخصوص في مستوى الافراد والمؤسسات الجماعية. والغاية منها مواجهة هذه القضايا بما تقتضيه من رؤى اكاديمية وعلمية، وما تستوجبه من مواقف ومنهجيات، وما تستدعيه من تطبيقات ميدانية نافعة، لا سيما في المجال الجامعي والاجتماعي والثقافي. ومن ذلك.

أ- تنزيل المصطلحية والمصطلح العلمي وما اليهما مادة جامعية اجبارية ضرورية لكل طالب وطالبة باعتبارهما معرفة علمية اساسية ومعينا ثقافيا وحضاريا واستراتيجيا يربط صلة الرحم بالتراث ومنه ننفذ إلى القرن الواحد والعشرين وإلى الاسهام في ثورة العلوم الحديثة، عسانا نفوز بالمبادرة فيها عاجلا او آجلا.

ب- اعتماد معايير اللسانيات الحديثة ركيزة لعلم المصطلح العربي المعاصر حتى نتجاوز اطروحات فقه اللغة الاحيائية المحدودة كما وكيفا، ونبني لمنطلقات نظرية جديدة ومتجددة في هذا الميدان.

ج- اعتبار علم المصطلح تخصصا علميا، يستوجب تكوين متخصصين فيه وفي قضاياه وفي سبل استثماره علميا وثقافيا وحضاريا في مختلف المعارف والتكنولوجيات والاعلاميات الغازية.

د- الاقتناع بأن علم المصطلح واشكالياته. لا يقتصر على وسائل الوضع من اشتقاق ومجاز ونحت وتعريب التي لابد من تجاوز مسائلها المتهرئة ومهاتراتها الازلية المتكررة، بل يقر ان المصطلحية العربية الميدانية المعاصرة قد زودتنا برصيد مصطلحي انتجته تجارب ومبادرات تدعونا إلى ان نتخلص من مفهومي التوحيد المصطلحي، والوحدانية الاصطلاحية وقضاياهما الفرعية العرضية، لنعني بمنهجيات كلية مثل التقييس الذي لا يتنافى والترادف او الاشتراك، او النحت او التعريف وكل الدواهي التي تضجر المحافظين من اللغويين والاصطلاحيين، لانها ظواهر طبيعية لابد منها ويمكن استيعابها من خلال قوانين وقواعد تحقق للغة انتظامها وتوازنها وتطورها وتجددها.

هـ- ضرورة العناية بمفهوم المدونة المصطلحية ومقاييسها اساساً لكل عمل علمي جاد للحكم للمصطلح او عليه او لتنمية رصيده واستعماله في مشروعات علمية واجتماعية وثقافية ميدانية فردية او جماعية.

و- دعوة مجلة العلوم الانسانية التي تصدرها كلية الآداب بجامعة البحرين، ومجلة المعجمية التي تصدرها جمعية المعجمية العربية بتونس إلى عقد ندوتين عربيتين دوليتين للنظر في اشكاليتين اساسيتين تمهيدا لمشروعات مشتركة عميقة وطويلة النفس ونعني بهما:

اولا : الرصيد العلمي الاصطلاحي العربي المعاصر: واقعه وآفاقه.

ثانيا : مناهج تقييس المصطلح العلمي العربي المعاصر وصلته بالعلوم الاخرى.

❖❖❖❖

أ.د. محمد رشاد الحمزاوي

الهوامش

١- محمد رشاد الحمزاوي: انظر

أ) اعمال مجمع اللغة العربية بالقاهرة - تونس، بيروت ١٩٧٢ - ١٩٨٦.
ب) المصطلحات اللغوية العربية الحديثة - تونس - الجزائر ١٩٨٢ - ١٩٨٨.
ج) العربية والحداثة - تونس - بيروت ١٩٨٢ - ١٩٨٦.
د) المنهجية العامة لوضع المصطلحات وتوحيدها - بيروت ١٩٨٦.
هـ) مجمع اللغة العربية بدمشق والنهوض بالعربية - تونس ١٩٨٨.
و) في سبيل نظرية مصطلحية عربية ممكنة - مجلة المعجمية - تونس ١٩٩٧ ص ١٧ - ٣٨.
ز) ظاهرة المعجمية: المجلس الاعلى للثقافة - القاهرة ١٩٩٦م.

٢- ويطلق عليها في اللسانيات الغربية مصطلح CORPUS وتعتبرها مفهوما من مفاهيمها الاساسية. وهي تتكون من مجموعة من النصوص المكتوبة او المقولة المأخوذة من مصادر ومراجع حجة مختارة تضبط حدود الموضوع المطروح زمانا ومكانا وكما وكيفا. انظر محمد رشاد الحمزاوي: ابن منظور ومفهوم المدونة، المعجم العربي: اشكالات ومقاربات تونس ١٩٩١ ص ٢٧٥ - ٢٨٤.
٣- ولقد برزت في هذا الميدان النظرية التوزيعية لصاحبها الامريكي بلومفيلد.
٤- ومنها مجامع اللغة العربية بالقاهرة ودمشق وبغداد والاردن وبيت الحكمة بتونس والاكاديمية الملكية بالمغرب.. الخ.
٥- وعلى رأسها مكتب تنسيق التعريب بالرباط، التابع للمنظمة العربية للتربية والثقافة والعلوم المستقرة في تونس.
٦- ومنها المعهد القومي للمواصفات والملكية الصناعية بتونس والبنك الآلي السعودي للمصطلحات (باسم).
٧- افادت من ذلك مؤسسة Siemens الصناعية الالمانية وسوقته إلى اقطار عربية.
٨- محمد رشاد الحمزاوي: اعمال مجمع القاهرة المذكور سابقا حيث سعينا إلى الاحاطة بانجازات هذه المؤسسة في ميدان المصطلح العلمي - وهو يكون عينة حجة معتمدة.
٩- ولقد خصصت لهذا المركز ولهيئة المواصفات السعودية رسالة دكتوراه بجامعة الرياض عنيت بعملهما وصفا وتحليلا. وعسانا نفيد منه عند نشرها.
١٠- وهو ما يعبر عنه عند الغربيين بمصطلح MONOGRAPHY - وغايتها التمهيد منهجيا وعلميا للمشروعات العلمية الكبيرة الجامعة الشاملة.

١١- محمد رشاد الحمزاوي: مجلة المعجمية تونس عدد (٢) ١٩٨٦ ص ١٦٧ - ١٨٢ وعدد (٣) ١٩٨٧ ص ١٩٩ - ٢٠٥ حيث نعرض وصفيا ونقديا لاربعة معاجم في اللسانيات العربية الحديثة ومنها معجم اللسانيات لعبدالسلام المسدي.

١٢- محمد رشاد الحمزاوي: المعجم العربي المختص - جمعية المعجمية العربية بتونس - بيروت ١٩٩٦ ص ١٢٥ - ١٣٨ وفيه نطرح مفهوم النص المعجمي الادبي او العلمي. وهو مفهوم حديث اساسي عليه تترتب مواصفات الكلمة المدخل سواء أكانت ادبية ام علمية.

١٣- ولقد اعتمد فيه مدونة مكونة من القرآن الكريم والحديث الشريف وشعر العرب ونثرهم وامثالهم وحكمهم.

١٤- والمعبر عنه بالفرنسية LINGUISTIQUE GENERALE وبالانجليزية General Linguistics او Linguistics. والملاحظ في هذا الشأن ان المغرب العربي ترجم المصطلح الانجليزي واستعمله وهو «اللسانيات»، ومال المشرق العربي إلى المصطلح الفرنسي وهو «علم اللغة العام» وكان من المفروض ان يكون عكس ذلك.

١٥- عبدالسلام المسدي: قاموس اللسانيات؛ الدار العربية للكتاب، تونس ١٩٨٤ ص ٧٢.

١٦- حلمي خليل: مقدمة لدراسة اللغة - دبي ١٩٨٩ ص ٨١.

١٧- نفسه.

١٨- لقد وضعت مؤلفات كثيرة باسم الاسلوبية وأغلبها ينتسب إلى علم البلاغة التقليدي. اما ما مزج بينهما فكثيرا ما يطرح قضايا اسلوبية حديثة مترجمة مع العجز الواضح عن تبليغها للقارئ العربي من خلال امثلة ونصوص عربية. مثال ذلك كتاب شفيع السيد القاهرة ١٩٨٦، المنقول عن كتاب Style and Stylistics, 1969, G.HOUGH وحديثه عن الدائرة الفيلولوجية للناقد الاسلوبي النمساوي سبتزر. انظر ص. ١٠٢ منه.

١٩- رمضان عبدالتواب: المدخل إلى علم اللغة - القاهرة ١٩٨٦ - انظر على وجه الخصوص تقديمه لمدرسة النحو التوليدي التحويلي ومدرسة القوالب ص ١٨٧ - ١٩٥.

٢٠- محمد علي الخولي: مدخل إلى علم اللغة، الاردن ١٩٩٣ - ص ٥٣ - ٥٩ حيث استعمل مصطلحات معربة ودخيلة. انظر في هذا الشأن تقديمنا لكتابه، معجم علم اللغة النظري - مجلة المعجمية - تونس - عدد ٢ (١٩٨٦) ص ١٧٢ - ١٧٦.

٢١- محمد رشاد الحمزاوي: المعجم العربي - اشكالات ومقاربات - تونس ١٩٩١ ص ١١٣ - ١٣٦ حيث تدرس مكانة «مخصص» ابن سيده من العلوم العربية ومصطلحاتها.

٢٢- محمد رشاد الحمزاوي. اعمال مجمع القاهرة السابق ص ٨٢، ص ٥٤٤ حيث يفيد ان الشيخ احمد الاسكندري، عضو المجمع قد وضع قائمة من المصطلحات الكيميائية التي قدمها للمؤتمر العربي العاشر ببغداد، فبراير ١٩٣٨.

وقد اعتنى الشيخ محمد الخضر حسين بوضع المصطلحات الطبية. والملاحظ انهما ليسا من اصحاب التخصص الطبي، والكيميائي.

٢٣- Guy RONDOT - Introduction a La Terminologie, Paris 1983.

(مدخل إلى علم المصطلح).

٢٤- مجموعة من الاساتذة: تأسيس القضية الاصطلاحية - بيت الحكمة - تونس ١٩٨٩. وانظر تعليقنا عليه بمجلة المعجمية - تونس عدد (٧) ١٩٩١ ص ١٧٥ - ١٨١.

٢٥- مازال تدريس موضوع المصطلح والمصطلحية مغبونا او مجهولا في اغلب الجامعات العربية - ويذكر احيانا عرضا عند تدريس مبادئ اللسانيات.

٢٦- محمد رشاد الحمزاوي: ظاهرة المعجمية ص ٣٣ - ولقد حرص العشابون العرب ومنهم ابن البيطار الاندلسي في مفرداته واحمد عيسى في معجم النبات على جمع كل المسميات في مواطنها قبل البت في اختيار الاصلح منها.

وذلك موقف علمي اصيل وقويم.

٢٧- نفسه ص ٣٣ - ٣٥.

٢٨- نفسه ص ٣٤ - ٣٥.

٢٩- محمد رشاد الحمزاوي، المعجم العربي السابق. انظر متى يصبح المعجم بنية ونظاما؟ ص ٣٢٦ - ٣٢٩ حيث نعرض لنظرية المهندس النمساوي فوستر (Wuster) الداعية لتوحيد المصطلح الفني والتكنولوجي وما يستدعيه ذلك من معادلات رياضية ومقاربات منطقية بحتة.

٣٠- وقد سبق لحمزة الاصفاني، رواية عن السيوطي في المزهر، ان قال: ان اسماء الداهية من الدواهي، وقد بلغت اسماؤها المئات.

٣١- GLOSSARY OF TELECOMMUNICATIONS TERMS - GENEVA 1987 - 228.

٣٢- مجموعة من الاساتذة: الترجمة ونظرياتها - بيت الحكمة تونس ١٩٨٩ - وانظر تعليقنا عليه بمجلة المعجمية - تونس - عدد (٧) ١٩٩١ ص ١٨٩ - ١٩٢.

٣٣- المعرب هو المصطلح الاعجمي الذي خضع للاوزان العربية وللاعراب (دكتور: عصفور).

٣٤- الدخيل هو المصطلح الاعجمي الذي لم يخضع للاوزان العربية ولا للإعراب (تلفزيون).

٣٥- محمد رشاد الحمزاوي: اعمال مجمع القاهرة ص ٣٢٩ - ٣٣٥ و٤٤٧ - ٤٨٣.

٣٦- انظر Glossary of TELECOMMINICATION TERMS ص ٧٤٣ 438 -

٣٧- اغلب المصطلحات الواردة في GLOSSARY OF TELECOMMUNICATION السابق الذكر هي من قبيل القوالب والانساق الطويلة.

٣٨- ومثال ذلك: ذهبوا شذر مذر وهو نسق متلازم العناصر لا يمكن فصلها لانها تؤدي معنى واحدا وهو:

«تفرقوا». ولابد من التفكير في ترتيبه بالمعجم بطريقه لا تقضي على معناه الاساسي. فأين نرتبه؟ أفي ذهب أم في شذر ام في مذر؟ قضية تستحق الاعتبار - انظر كتابنا: المعجمية العربية السابق الذكر ص ٧٨ وما بعدها حيث نتحدث في ترتيب اللفظ او المصطلح في المعجم لانه قضية اساسية لابد من الاتفاق عليها.

٣٩- اللغة الثقافية والعلمية العربية المعاصرة ظاهرة متميزة تستحق العناية وتستدعي دراسة عميقة لاستقراء مواصفاتها ومميزاتها التي تروجها الندوات والمؤتمرات والمجلات الثقافية والمتخصصة.

٤٠- محمد رشاد الحمزاوي - المنهجية العامة لترجمة المصطلحات وتوحيدها وتنميطها - بيروت ١٩٨٦ حيث نعرض لقضايا المصطلح ولا سيما لقضية التقييس الذي سميناه في مرحلة سابقة: التنميط.

٤١- يكفي ان نعود إلى مسائل الخلاف لإبن لالانبارى لندرك ابعاد تلك الظاهرة.

٤٢- وقد سماه ابوعلي الفارسي الاكثر - وهو يعادل عند القدماء كذلك الاصل، الباب والغالب... الخ.

٤٣- ونعني مشروع راب ٨١/٠/١٣. وهو مشروع انشئ سنة ١٩٨٢ بالاتحاد الدولي للاتصالات بجنيف واشرفنا على اعماله العلمية والادارية. وغايته ترجمة ٢٨٠٠٠ مصطلح من مصطلحات الاتصالات والفضاء والفلك إلى العربية لصالح الوزارات المعنية بالاقطار العربية التي شاركت في تمويله وانجازه. وقد اصدر معجما عربيا فرنسيا انجليزيا اسبانيا مقيّسا موحدا وهو:

GLOSSARY OF TELECOMMUNICATION TERMS - Geneka 1987 الذي سبق ذكره في حواشي هذا البحث.

٤٤- محمد رشاد الحمزاوي: المنهجية العامة السابقة ص ٦٠ - ٦٨ حيث نعرض لها بالتفصيل.

٤٥- نفسه ص ٦٧ ومنها ارزير، ومسرة ومقول.. الخ.

٤٦- ويعنى بها بالانجليزية وبالفرنسية QUANTIFICATION مفادها تقدير المبادئ الاربعة بدرجات وارقام بمعدل عشر درجات لكل مبدأ. فيكون مجموع الدرجات المخصصة للمصطلح المثالي الواحد ٤٠ درجة - وعلى هذا الاساس يعتبر التقييس منهجية لغوية كمية رياضية دقيقة.

٤٧- محمد رشاد الحمزاوي: المنهجية العامة السابقة ص ٦٥ - ٦٨.

نافذة على هوية المصطلح

﴿ إلى الأستاذ الدكتور فؤاد زكريا في ذكرى ميلاده ﴾

أ.د. غانم هنا *

فشلتُ في نقل مفهوم «الترانسندنتالية» الكنتي إلى طلبة الفلسفة في السنة الجامعية الثالثة وترسيخ معناها في تفكيرهم وكتاباتهم . ولم تسعفني ترجمته بـ «التعالي» ولا ما جاء حوله في كتب تاريخ الفلسفة وكتب الشرح والعرض المسهب ولا مقارنته بما ماثله أو ناقضه في مذاهب فلسفية أخرى . وقد يعلل البعض إخفاقي بنفور فطري من كل دخيل، وبمناخ ثقافي جامد، وطرق تعليم طاردة لجهود التقصي والتعمق، كما إن ثمة من يرى عجزاً في بنية العقل العربي أو ثمة من يصفق لتحصينه بوجه ثقافات أخرى ... مثل هذه التعليلات، وغيرها كثير، بهلوانيات لا تقنع إلا القائلين بها.

عندئذ لجأت إلى بعض العلوم، علني اعثر في أبحاثها على ما يشرح لي إخفاقي.

«الترانسندنتالية» لفظ لاتيني الأصل، اصبح مصطلحا، غير أن ثبت جذوره اللغوية لا يساعد على ضبط معانيه الفلسفية، إنْ كان في كتابات ايمانويل كنت أو في ما سبقها أو تلاها. وقد خضع هذا المصطلح لتحولات أكسبته معالم فارقة بين مفكر وآخر، يجهد الدارس في تتبعها، دون مساءلة واضعها عن حقه في تحميل اللفظ هذا المعنى أو ذاك، وكأن في المصطلح عينه مطواعية تضعه تحت تصرف مستخدمه.

كانت هذه الملاحظة فاتحة التساؤلات حول هوية المصطلح : هل هي في استخدامه أو في وظيفة يقوم بها ؟

تزخر معاجم اللغة وكتب النحو والمنطق والألسنيات بمعطيات عن جذور اللفظ، ومعانيه، وأحكامه، والتغيرات التي تطرأ عليه، وحدود استخدامه . وقد تعددت الاتجاهات في وصف تكوينه الحسي عبر مخارج الحنجرة والفم وتأثير التنفّس واللسان في هذه العملية (١). وقدمت نظريات مختلفة حول نشأته، منها محاكاته للطبيعة وإرتباطه بالثقافة البدائية لحضارة ما، أو نزوله على الإنسان من خارج العالم الحسي، أو كونه نتيجة اتفاق نجمت عنه عادة جماعية . ومهما يكن الأمر من صحة هذه النظرية أو تلك، انها جميعها تفترض وجود اللفظ ومن ثم تحاول الكشف عن مصدره.

---

* استاذ علم الاجتماع، جامعة الكويت، جامعة دمشق

ينقلنا الاعراض عن التمسك بالسؤال عن نشأة الألسن واختلافها إلى جوار علم اللغة المعاصر في بعض تشعباته. فنلاحظ انها لا تولي اللفظ اهتماماً إلا بمقدار ما هو جزء من كل، كلمة في جملة، تؤدي فيها وظيفة تخدم بها معنى مقصودا، وهذا ما سوغ اعتبار المصطلح دالاً أو صورة أو إشارة أو رمزا، وما حمل البعض على ربطه كمعنى بسلوك أو بفعل، وبالتالي لا يكون له هنا كيان خارج اللغة أو الكلام .

❖❖❖

تنظر السيمياء إلى المصطلح على أنه المركب من الدال والمدلول (٢) حيث يلازم الدال (المصطلح) المدلول (المعنى) تلازماً لا ينفصم، مثل الورقة التي لا يمكن قطع احدى صفحتيها دون قطع الأخرى كما يقول دوسوسير (٣) . والعلامة التي هي ارتباط بين الصورة الصوتية (...) والمفهوم الذهني (...) لا علاقة مباشرة (لها) بالأشياء الخارجية، فالمدلول هو صورة ذهنية تنتمي إلى العلاقة اللغوية وليس إلى الشيء الواقعي (...) الموجود خارج اللغة (٤) ذلك ان العلامة اللفظية لا تربط بين الشيء والاسم، بل بين المفهوم والصورة السمعية (...) وهذه الصورة ليست صوتاً ماديا، أي شيئاً فيزيائياً بحتا، بل هي الأثر النفسي لهذا الصوت، أي التمثل الذي تمنحنا إياه شهادة حواسنا لهذا الصوت (٥).

وسبق للفلاسفة العرب ان قالوا بتحديدات ليست بعيدة عن الأقوال المعاصرة . يقول جابر بن حيان في رسالة الحدود : «وان حد الحروف انها الأشكال الدالة بالمواضعة على الأصوات المقطعة تقطيعاً يدل بنظمه على المعاني بالمواطأة عليها . وان حد المعني انها الصورة المقصودة بالحروف إلى الدلالة عليها» (٦).

ويقول أبو نصر الفارابي في كتاب الحروف: «القول قد يعنى به على المعنى الأعم كل لفظ، كان دالاً أو غير دال، وقد يعنى به ملفوظاً به دالا فان القول قد يعنى به على المعنى الأخص كل لفظ دال، كان اسماً أو كلمة أو أداة . وقد يعنى به مدلولاً عليه بلفظ ما . وقد يعنى به محمولاً على شيء ما . وقد يعنى به معقولا، فان القول قد يدل على القول المركوز في النفس» (٧).

ويضيف الفارابي في مكان آخر : «رأى القدماء (....) ان الألفاظ انما أحدثت بعد أن عقلت الأشياء، وان الألفاظ انما تدل على ما عليه الأمور في العقل من حيث هي معقولة»(٨) .

وفي الفلسفة اليونانية والمنظومات الفكرية التي تدور في فلكها ان المصطلح هو حصيلة عملية تتكون على أربعة مراحل :

أولا : يتعرف الإنسان منفرداً على عناصر العالم الحسي، وهو ما سوف يدعى لاحقاً معطيات الحواس .

ثانيا : يكشف الإنسان بواسطة قواعد المنطق العام وفي عملية تجريدية عن بنية العالم .

ثالثا : يسمى الإنسان العناصر التي تم اكتسابها عن نظام العالم ويمثلها بالربط بين إشارات محددة وذلك بالاتفاق مع غيره .

رابعا : يبلّغ الآخرين بما تمت معرفته عبر تلك الإشارات (٩) .

وتضاف إلى ذلك تدقيقات حول العلاقة اللغوية التي تكونت، كالقول بأنها خطية أي متعاقبة مع ألفاظ أخرى تعاقباً زمنياً ممتداً على بعد واحد كما يظهر ذلك مباشرة في تمثيل الدال بالكتابة (١٠) وانها «صورة بحتة وليست جوهرا» (١١) مع الإلحاح على ان الصورة ليست مماهاة مع الأشياء الخارجية، بل هي إشارة أو رمز يحمل شيفرة يتعين على الأطراف المرسلة والمتلقية معرفتها أو الكشف عنها . وقد ظهرت في هذا المجال أبعاد جديدة للمصطلح داخل اللغة أو الكلام تعرضت لها أبحاث عدة لتكشف عن دور «الكاتب» و «الناطق» و«القارئ» و«المتلقى» في فهم ما يسمع أو يقرأ .

إلا ان جميع تلك المحاولات لا تنظر إلى هذه الإشارة اللغوية إلاّ في جملة تقع بدورها في سياق اللغة أو الكلام. والكلمة / المصطلح هي، خلافاً لما يبدو بديهيا للبعض، شرط إمكانية كل لغة أو كلام . فلماذا اذن لا ينظر إليها من هذا المنظور ؟

وعند التيار المنطقي المعاصر (١٢) ان العلامة - أي اللفظ - هي «شيء ما قائم لشيء آخر ومدرك أو معبر عنه من شخص ما» (١٣)، وتقوم على علاقة ثلاثية : العلامة بحد ذاتها (= الوسيلة) والموضوع ثم التعبير (١٤) . فمن حيث هي وسيلة تكون أما مجرد ظاهرة أو كيفية بحتة، ومن حيث تدل على موضوع هي أيقونة (ICON) وشاهد (INDEX) ورمز . (SYMBOL) أما في نسبتها إلى التغير فهي «المفردة» أو «التصور» أي الألفاظ التي استخدمت في المنطق على أنها حد في الحكم، لا تحتمل لا الصدق ولا الكذب (RHEMA) أو هي القول (DISCENT) والتصديق أي ما يقبل الصدق أو الكذب، وقد تكون أيضاً حجة (ARGUMENT) بمعنى أنها تأليف من العلامات لا يتعلق سوى بالقواعد، ومنها الأقيسة المنطقية .

لم تغب مثل هذه الدراسات عن اهتمام الفلاسفة والنحويين العرب . فقد كان لهم موقف واضح يضع هوية الكلمة في وظيفتها . يقول الخوارزمي: «فالاسم هو كل لفظ يدل على معنى ولا يدل على زمانه المحدود، كزيد وخالد. والكلمة هي التي يسميها أهل اللغة العربية» الفعل». وحدها عند المنطقيين : كل لفظ مفرد يدل على معنى ويدل على زمانه المحدود، مثل مشى ويمشي وسيمشي وهو ماش . والرباطات هي التي يسميها النحويون حروف المعاني وبعضهم يسميها الأدوات . الخوالف هي التي يسميها النحويون الأسماء المبهمة والمضمرة وابدال الأسماء، مثل : أنا وأنت، وهو (١٥) . ويقول سيف الدين الآمدي في كتاب المبين في شرح ألفاظ الحكماء والمتكلمين : وأما الاسم فعبارة عن (مفرد) ما، مدلوله صالح لأن يكون أحد جزأي القضية الخبرية ولا تلزمه (نسبة) زمان خارج عنه (...) . وأما الكلمة فعبارة عن (مفرد) ما مدلوله صالح لأن يكون أحد جزأي القضية الخبرية وتلزمه نسبة الحدث والزمان (...) . وأما الاداة فعبارة عن ما يدل على معنى لا يستقل بجعله أحد جزأي القضية الخبرية، كما لا يكون صالحاً للمسندين المذكورين كمن وفي وعن وعلى ونحوها (١٦) . وفي فصلين من «كتاب الحروف»، أولهما بعنوان «حدوث حروف الأمة وألفاظها» والثاني في «اصل لغة الأمة واكتمالها» (١٧) يعرض الفارابي إلى جانب مصدر الكلمة وطريقة حدوثها وصيرورتها في تأدية المعنى، مختلف

التطورات التي تأتي عليها إلى أن تصبح «تلك الألفاظ هي لغة تلك الأمة» (١٨) .

ولا يحيد معظم الباحثين الوضعيين في المنطق عن هذا الاهتمام . وعندهم «ان دور الكلمات هو دور اشاري فقط، بمعنى ان الكلمة الصحيحة هي التي تشير إلى شئ ما أمامي. وان أي كلمة لا تشير إلى شيء فهي خالية من المعنى، وان ليس للكلمة قيمة بحد ذاتها بل حينما تغدو وسيلة لوضع المعلومات وتناقلها وحفظها» (١٩) . ثمة إذا اجماع على ان طبيعة المصطلح، عكس ما يتبادر إلى الخاطر (...) مجردة «أي انها من طبيعة ما يدل عليه وهو المفهوم الذهني» (٢٠) . أما الفارق بين المصطلح والمفهوم فهو في الوظيفة التي يقوم بها، أي توسيط المعنى بالإشارة إليه ثم تمثيله بصورة حسية . ان العلامة اللغوية، اسماً كانت أم فعلاً أم ضميراً أم حرفا، هي حاملة معنى . ولا تضيف أبحاث المنطق المسهبة حول اسم العلم أو الفعل الكلامي أو الاتصال أو التأويل أو غيرها أبعاداً جديدة على «طبيعة» المصطلح حينما تدخل عوامل أخرى على الجملة فتنقلها إلى مجال الميتافيزيقا والانطولوجيا (٢١).

وفي العقود الثلاثة الأخيرة من هذا القرن أعطيت أهمية كبيرة لموقفين من اللغة أبرزا فيها أبعاداً فلسفية واجتماعية لم تلق اهتماماً كافياً في السابق، هما البعد التواصلي (COMMUNICATIV) والبعد التأويلي . (HERMENTEUTIC) ومع ان موقفهما من المصطلح «حامل المعنى» و«القائم بوظيفة» لا يختلف في هذا عن المواقف السابقة، إلا ان الميادين التي دخلت إليها الاعتبارات التواصلية والتأويلية قد شملت معظم الناتج الأدبي والديني والفلسفي، مما جعلها في أيامنا المعاصرة أكثر رواجاً وتأثيراً من النظريات السابقة، إلا ان الميادين التي دخلت إليها الاعتبارات التواصلية والتأويلية قد شملت معظم الناتج الأدبي والديني والفلسفي، مما جعلها في أيامنا المعاصرة أكثر رواجاً وتأثيراً من النظريات السابقة .

ففي اعتبار الاتصاليين ان المصطلح في شكله الحسي، المرئي أو السمعي، هو أداة اتصال، وما حضوره في كلام أو لغة إلا إفصاح عن مهمة يقوم بها فيكمل الوظيفة التي كانت في حمل المعنى، بخلق تواصل / حوار بين طرفين هما شرط وجوده كلغة أو كلام بمقدار ما هو نفسه شرط لقيام الجماعة وفهم العالم . ففي الكلمة طاقة على احتواء الأشياء والمفاهيم وإخراجها إلى «السوق» كما ان فيها الطاقة على احداث الجو التواصلي بين أفراد مجتمع ما . وهكذا يفهم المصطلح من داخل اللغة أو الكلام . وعند أصحاب هذا الرأي ان اقترابهم لا يتطلب افتراض المصطلح قبل اللغة أو العكس، كما انه يراعي مراعاة تامة مطلب أصحاب نظرية «الحس المشترك» (COMMON SENSE) (٢٢) الذين يخصصون للمصطلح دور التوضيح والعلنية وبذلك تستعيد الكلمة ما فقدته حين اغلقت الفلسفة على نفسها في المفاهيم وأصبحت «علم الفكر» منذ عهد أفلاطون القائل ان التفكير هو حوار النفس مع ذاتها دون صوت (٢٣) وصولاً إلى النظريات المعاصرة المتفقة مع الفلسفة الحديثة من ان الفكر ليس بحاجة إلى الكلمة (فون هومبولدت).

وتجدر الإشارة في هذا السياق إلى من اعتبر الكلمة / المصطلح فعل دمغ الأشياء بخاتم العقل كيما يتعرف عليها من جديد وعندئذ تكون الكلمة / المصطلح رمزا أو «الرابطة» رمزاً أو الرابطة التي تجمع الجسدي

باللاجسدي' (٢٤) . وفي قراءة لنص ارنست كاسيرر من «فلسفة الأشكال الرمزية» يقول مطاع الصفدي : الشكل الذي يمكن للعقل ان يكتشفه في موضوع أو أي شيء يعني له اكتشاف الشيء نفسه، أو اكتشاف العقل لذاته في الشيء. العقل هنا يسبغ على الأشياء، وقبلها المفاهيم كتابته أو لغته، وهو ذلك النسيج من الإشارات التي يعرف قراءتها . ولو لم يكن الأمر كذلك لامتنع فعل المعرفة' (٢٥).

وقاد توجه الدراسات الفلسفية المعاصرة تحولاً جذرياً في التفكير، لربما كان بأهمية «الثورة الكوبرنيكية» التي أحدثها ايمانويل كنت في نهاية القرن الثامن عشر . فقد أعيدت إلى اللغة، وبها إلى حسية التعبير، أبعاد لم تلق في الماضي الاهتمام التي هي جديرة به . فوضع «الخطاب» بعلنيته في أساس تكوين المجتمع، وفي حواريته موجداً البين – ذاتية وذهب البعض إلى القول بأنه السبيل إلى تأسيس الأخلاق فلسفياً (٢٦) .

واستجابة لإلحاح مطلب إنزال الفلسفة من ميتافيزيقاها ونزعها عن الهموم الأيديولوجية والتنظيرية، اتجه اهتمام اشهر الفلاسفة في إنكلترا والولايات المتحدة الأمريكية بشكل خاص، نحو اللغة كي تكون موضوع الفلسفة الأساسي، ان لم يكن الوحيد . فتناولت أبحاثهم الاسم واسم العلم والإشارة والفعل وروابط القول والجملة إلى جانب طرق ومظاهر القصد ومهمات الذهن منها . غير ان هذه الأبحاث لم تخرج هي أيضا، المصطلح خارج دائرة الوظيفة . وقد ساعد على تثبيت ذلك ما يشهده العصر الحاضر في نقل نتائج العلوم وتحويلها إلى تقانة وما يرافق ذلك من استبدال التفاهم الآلي – التقني بالتفاهم اللغوي، كما في تعلم اللغات والنقل والترجمة .

وهنا يتبين بوضوح ان حضور اللغة والمصطلح والحجز عليهما بين الذات والموضوع في العملية المعرفية لا يكون أكثر من مظهر واحد من مظاهر حقيقة كل منهما، وان الكيان المفهومي للمصطلح ليس المكون الوحيد لهويته . ومن هنا يبرز الاعتراض على أحادية نظرة اللغويين بالقول : ان البحث في اللغة لا يغنى عن العناية بأحد شروطها الأساسية أي بالكلمة أو المصطلح على انفراد .

ويهتم الاتجاه التواصلي المعاصر بجانب آخر من اللغة تظهره المواقف المختلفة من النصوص الأدبية على وجه التحديد . فقد شاع في ما سمي' حداثة' أو' ما بعد الحداثة' ان القارىء يتلقى النص، ولكن قراءته هي ابداعه من جديد، وللمتلقى حق التصرف ليخفى ما يظهره النص أو يظهر ما يخفيه . ان القارىء هو سيد ما يعرض عليه . ويؤكد هذا الجانب من النظرية التواصلية ما للغة والكلمة / المصطلح من مطواعية حتى انها تتيح إعادة تشكيل القصد والمعنى بما يوائم قدرات وحاجات المتلقي . يضاف إلى ذلك ما تعطيه هذه النظرية من أهمية لدور اللغة والكلمة في تكوين البين – ذاتية الاجتماعية لتحل محل الفردية والذاتية المنكمشة على نفسها أياً كان منشأها . وشملت النظرة إلى البين – ذاتية تمن مكوناتها الأخرى كالشعور والتخيل والتفاعل والتواجد الجسمي بأكمله مما أكسب النظرية التواصلية ثراء يزخر به النقد الأدبي بشكل خاص .

وحول هذا الموضوع لابد من تسجيل ملاحظة تشير إلى احد الفروق الجذرية بين الكتاب الفرنسيين المعاصرين ونظرائهم الألمان (٢٧) . ان الحداثة الفرنسية لا تثق بالكلمة فهي تَعْبُرُ بالتالي عبر ظاهرها إلى خفاياها، في حين يرى الألمان ان الكلمة تبوح بما تحمله لكنهم لا يكتفون بذلك بل يسعون إلى إكماله من ميادين أخرى . وليس أفصح من دور المتلقي دليلاً على هذا الفرق . فكتابات الفرنسيين تجعل القارىء مبدعاً مشاركاً

للنص كما عند دولوز ودريدا، بينما هو وسيط عند كارل - أوتوا بل ويورغن هابرماس . ويترتب على هذا موقف من الكلمة / المصطلح، فهي اما ان تفتح نوافذ حرية التصرف بها أو ان يوقف الأطراف على أرضية تفاهم في البين - ذاتية يتم داخلها الحث على الفعل بالإقناع. اما بالنسبة للكلمة / المصطلح فليس بين الموقف خلاف على أنها وظيفة أيا كانت تداعيات تداولها .



تحدد الاقترابات السابقة المصطلح بوظيفته فتجعله وسيطا، واللغة عملية توسيط يحتل فيها كل عنصر مكانة تتحكم بها قواعد ثابتة، كما هي الحال في الجملة، علما بأن الوظيفة قد تكون هنا أكثر تعقيداً حينما تحمل تشكيلات بلاغية أو حسية . ومن جهة أخرى تدخل الوظيفة المتكلم والمخاطب في ثنائية الصح والخطأ عبر أحكام اللغة وعلاقة العناصر ببعضها البعض فتؤدي دوراً يكون ما لا وظيفة فيه لا مكان له، أي ما لا يؤدي معنى لا حق له في ان يحتسب من اللغة / الكلام .

إلا ان الكلمة / المصطلح، ونظراً لأثر فعل الإنسان عليها وبها، حضوراً آخر خارج الجملة يمانع أن ينطوي تحت وظيفة أو أداء معنى . ويظهر هذا الحضور كأثر في ضمنيتها كلما أعيد أحياؤه بالنطق والسماع، بالقبول أو الرفض وبالتصرف به . ويقابل الأثر الذي في الكلمة / المصطلح فعل تكوينه بتناظر مغاير هو أيضاً للوظيفة أو المعنى، فيكون أحد ملامح هوية المصطلح كونه مظهراً من مظاهر مطواعيته التي لا تعيق ثبوتها على دلالة ولا تلغي قدرتها على التدليل، لكنها تنطوي على أكثر من ذلك كله، على الانفتاح الذي يتيح لقدرة المتقبل إنتاج المصطلح ثانية بفعل تملكه له، مثلما يمتلك الموسيقى نوطات اللحن الذي يعزفه بعدما قام الموسيقار بتأليفه . فالمصطلح، من هنا، هو مفتاح تملك اللغة .

ويؤكد النظر إلى المصطلح كأثر على حسيته وعلى مخزونه التاريخي الحاوي لآثار الفعل الثقافي الحضاري عليه ايا كانت جذوره وطرق نشأته وتكوينه. وفي هذا الثراء موقع ما يقال عن عقلية شعب أو عبقرية لغة ؛ كما يتم عبره التداخل والتكامل بين الأشكال والأصوات والبنى والربط التي تكوّن الصيغة الحسية المسماة شكل الكلمة / المصطلح أ «مسكن المعنى» ومأواه (هيدغر) واللفظ الذي يجعل التعبير ممكناً وفضاء تحقق اللغة بعد أن كان شرطاً لوجودها. أما المتقبل للأثر فما كان ليمتلكه لولا مطواعيته التي تمكنه من إعادة بنائه أو تجاوزه، وهذه احدى سمات هوية الكلمة / المصطلح التي نجدها في الشعر بشكل خاص، إنها وهي التي تفتح أفقا دخله الشاعر، ولكن دون أن يفرض جميع شعاب مسالكه، ويدخله القارئ في غير الحبكة الوظيفية حيث الرضوخ لقوانين أو لدور توسيط أو أداء معنى محدد.

وقد جمعت الاتجاهات الهرمينوطيقية المعاصرة هذه الاعتبارات في نظرية التأويل، حيث النص والقارئ وإنصاف كل منهما. فعند هانس غيورغ غدامر (H.G.GADAMER)، أهم وأشهر ممثلي هذا الاتجاه، أن السؤال عن النص لا بد وان يكون سؤالاً عن معناه؛ لكنه، وبدرجة الأهمية عينها، سؤال عن إلتصاق القارئ

بحضور في العالم يجمع القارئ بالنص، وعن طبيعة هذا الحضور الملازم لمعطيات الكلام ومستلزمات ما يمكنه من إدراكه، منهجاً كان أم أدوات.

وللاتجاه التاويلي مدخل على النص اكتسبه مع المرور مروراً مباشراً عبر المعنى المعرفي وذلك من يوم خرج اهتمام الهرمينوطيقا، الموجه سابقاً نحو النصوص الدينية، إلى ميادين أخرى، كالنصوص الفلسفية والتاريخية والأدبية، فتم له عبرها تجاوز السؤال عن المعنى المحمول فيها إلى السؤال عما يعني الفهم حين ينقل المتلقى إلى وعي حضوره في العالم ووعي مصير هذا الحضور وحل هذا التساؤل حول «فهم الفهم» محل فهم المعنى ليصبح قضية وجودية يرتبط بها من ناحية أخرى السؤال عن «تاريخية» الكلمة / المصطلح وعلاقتها بالحاضر الجاهز.

ولربما كان في هذا الاقتراب مجال كشف جديد عن ملامح هوية الكلمة / المصطلح تشير إليه تراكمية دلالته القاموسية والتداولية وارتباطه بحضارة معينة حملته آثاراً اجتماعية وتاريخية فأصبح الكشف عنها الهم الرئيسي للأبحاث، كما نرى ذلك في فرنسا في العقود الثلاثة الأخيرة مع ميشيل فوكو وحفرياته وفي أعمال ليفيناس ودولوز ودريدا وغيرهم. فعند هؤلاء إن اللغة مخاتلة بطبيعتها، غير صادقة، تضمر غير ما تفصح وتخفي اكثر مما تظهر.

ويأتي هذا الموقف على القارئ بتحدٍ، يفرض عليه وعي علاقات غير مدونة، كالقوى المؤثرة على الجسد والمؤسسات-ومن بينها اللغة- بالإضافة إلى ما يتم تجاهله عمداً لاخفاء الواقع. فيكون إبداع القارئ ليس في امتلاك اللغة وإخضاع النص فحسب، بل في التنقيب عن مضمره والاعراض عن جميع اغراءات الأشكال اللفظية والمعنوية الظاهرة؛ انه فعل الكشف عن الدفين واعادة بنائه.

ولجأ هذا الاتجاه إلى علم النفس التحليلي بصيغته الفرويدية بادئ الأمر ومن ثم اللاكانية. وكانت مدرسة فرانكفورت في ألمانيا قد أفادت الكثير من هذا الاتجاه من قبل. لكن المفكرين الفرنسيين ذهبوا في تعاطيهم مع النصوص، خاصة الأدبية منها، إلى غير ما وصل إليه الألمان. ففي حين عول هؤلاء على علم النفس التحليلي كوسيلة مساندة للكشف عما وصل إليه تشويه العلاقات الإنسانية لا سيما في النازية ونقلوا هذه التجربة إلى عصور سابقة فرصدوا في النصوص عقلانية صارمة اعتبروها أساسا لتشيئ الإنسان ومحاولة القضاء عليه وحملوها معظم أوزار المجتمع المعاصر (٢٨)، صبت الأبحاث الفرنسية كل الجهد على النصوص بقصد إعطاء المتلقي دوراً مغايراً مع النصوص، وذهبت هذه الاتجاهات إلى القول بإبداع المتلقي للنص الذي يقرأ، والى ان في القراءة والفهم ميلاداً جديدا، وكأن في ذلك نوعاً من العلاج يسمى لدى البعض تطهيراً .

ويلامس بول هذه التخوم حين يرى ان في قراءة النص معرفة للذات عبره، فهي، إلى جانب كونها معرفة له، تدفع القارىء إلى موقف من ذاته وإلى تصرف بتوسط اللغة والرمز والأدب والفن . وتتجه كتابات ريكور الأخيرة إلى التأكيد على تأويل يفهم الإنسان وجوده في العالم عبر ما يبدعه ثم ينفصل عنه ليعيد إنتاجه كلما عاد إليه .

❖❖❖

في الكلمة / المصطلح أثر لفعل حدث في زمن وحفظ في اللغة / الكلام فبقى ملازماً لها ولصيقاً بشكلها الحسي وأدائها الوظيفي، وهذا ما سهل تعيين هويتها بأنها «صورة»، وان لم تكن فوتوغرافية أو على علاقة بالأشياء الحسية أو تطابقاً معها أو محاكاة لها، فالكلمة / المصطلح ترصد حدثاً يظهر وجوده كأثر في عمليتين متمايزتين: الأولى في تكون «الصورة» وعلاقتها بالمفهوم الذي تحمله، والثانية حين تنتقل من تكونها إلى متقبلها . ولكن العملية الثانية تحتوي على اكثر من وساطة معنى أو تعبير، إنها تتحول إلى ملكية فاعل هو شرط لها ومتصرف بها في إعادة تكوينها الذي قد يكون مطابقاً لما نقل إليه وقد يكون مختلفاً عنه أيضاً . في العملية الثانية إذا فعل على الكلمة / المصطلح يماثل ما في العملية الأولى . وهنا إشارة أخرى إلى هوية الكلمة / المصطلح : لقد تكونت بالتجريد والتعميم والتسمية، فهي من طبيعة ذهنية، وحين تصبح تحت تصرف متقبل أو مالك لها، يأتي عليها فعل يحيل الأثر إلى أصله من جديد، وهذا بدوره لا يخرج في الشكل عن كونه صورة اما في تكوينه فهو فعل على فعل أو «صورة صورة ». وقد يعبر عن ذلك بالقول : ان اللغة / الكلام لا تكون إلا في لغويتها والمصطلح لا يكون كذلك إلا في اعادة إنتاجه مصطلحاً وهذا ما يتطلبه .

وفي صورة الصورة مدخل إلى هوية الكلمة / المصطلح . يصبح العبور فيه كما في الإسقاط الهندسي حينما تنقل أبعاد هرم على سطح ورقة رسماً له ثم يعاد عبره إنتاج الهرم . ففي الإسقاط تنكمش حسية الواقع لتصبح خطوطاً مسطحة، اما في إعادة الإنتاج فيعاد البناء، كون الرسم تحت تصرف متقبله ؛ لقد أوصل الرسم شكل الهرم، اما إعادة بنائه فمتعلق بمطواعيته دون شك وهو يعاد أيضاً إلى فعل الناظر إليه، إلى إرادته وقدرته على إعادة بنائه بصدق وأمانة .

ومهما تطابقت إعادة البناء مع الأصل، الا انها تبقى نتيجة فعل ثان، تحمل نتيجة له، معالم من أعاد البناء، أي ان في «صورة الصورة» حسية من نوع جديد تظهر من خلال مطواعية الكلمة / المصطلح التي تظهر فعل طرف آخر . وقد تعبر تسمية «الرسم» بدلاً عن «الصورة» عن هذا التحول ؛ ذاك ان «الصورة» تفي بغرض التعرف على الأصل اما «الرسم» فيوحي بمطواعية الكلمة / المصطلح لتكون نتيجة فعل إعادة بناء . ولربما كانت في هذا الاستبدال إشارة اكثر وضوحاً إلى ان ما يرسم وما يعاد بناؤه هما في مشاركة تتحقق من قبل متقبل الرسم، فيجوز القول : انه مبدع للرسم أيضاً .

وتكشف ثنائية الفعل في الرسم وعليه ثنائية الكلمة / المصطلح بما يتيح فيها عن خط امتداد أفقي نحو محتواها (علاقة دال / مدلول وفعل الدلالة) وخط امتداد ثان شاقولي يربطها بالمتقبل فيعيد بناءها . وفي تكامل هاذين الخطين اكتمال هويتها، كما تظهر ذلك قراءة الشعر بشكل واضح وصريح . وكأن الأمر في الكلمة / المصطلح مثله في الموسيقى : النغم / اللحن هو في أساس الانسجام ؛ وعلى الرغم من ان اللحن ليس هو الهرمونية فإن الواحد لا يكتمل إلا بالآخر . كلاهما من طبيعة واحدة وبكليهما معاً تتحقق الموسيقى . كذلك الكلمة / المصطلح : أيا كانت الوظيفة التي تقوم بها، فإنها لا تكتمل هويتها إلاّ بمتلقيها .

ولا بد هنا من تدقيق يحول دون التشبث بالرسم كشيء بين الأشياء .

يدل مصطلح الملعقة في اللغة العربية على وظيفة تقوم بها أداة معينة تسهل نقل أنواع من الطعام إلى الفم يعبر عنه فعل في اللغة هو فعل «لعق». وليس في هذا الاستخدام للأداة إشارة إلى شكلها وحجمها ولونها والمادة التي صنعت منها، بل حينما تذكر أوصاف أخرى لها، كالقول انها خشبية، بنية اللون، وزنها كذا وطولها كذا وفيها نتوءات تخدم ما صنعت من أجله، فان هذا يضيف تدقيقاً إلى تصورها، لكنه لا يضيف شيئاً يستحق الذكر إلى وظيفتها . ومع ذكر صانعها وبائعها وشاريها تضاف اعتبارات، قد لا تكون دون فائدة هي أيضا، إذ تشير إلى مهارة الصانع وحذق البائع وقدرة المقتني على الشراء ؛ وهذا كله لا علاقة له بهوية الملعقة . اما الصيغة الصرفية الاشتقاقية والجذور اللغوية والحضارية فتأتي على الهوية من خارجها، من لغة وحضارة معينتين .

واضح في المثل السابق ان الهوية ليست في أحد الأوصاف المذكورة أو غيرها، ولا فيها مجتمعة، كونها لا تضيف إلى الوظيفة ما يعيِّن هويتها .

يأتي التعين من فعل المصطلح على المتلقي، أي من مؤثريته التي تدفع بالمتلقي إلى إعادة بناء المصطلح . وهنا فحوى القول : ان من طبيعة الكلام ان يتكلم به كما ومن طبيعة الكلمة / المصطلح ان يعاد بناؤه .

ويعني القول : ان مؤثرية الكلمة / المصطلح هي من هويتها انها ليست موسطة معنى فحسب ؛ انها شرط تحققها بموجب ما في الإسقاط - ونتيجة الرسم - من مزاوجة، أقرب ما يشبهها الفعل الذي تقوم عليه الموسيقى . ان فيها اختراقاً أو عبوراً يتعدى تكوينة اللحن الذي أبدعه الموسيقار ليصل بمطواعيته وبمؤثريته إلى العازف والمستمع اللذين «يستخدمانه» في تكوينة جديدة لم تكن لتتحقق لولا اللحن الأصلي، وما كانت لتتحقق أيضاً لولا الفعل عليها، لولا إعادة بنائها .

وعلى الرغم من اوجه الشبه الكثيرة بين الموسيقى واللغة / الكلام من هذا المنظور، الا أن اوجه الخلاف بينهما كثيرة أيضاً . فالكلمة / المصطلح تُغيِّب صانعها وتعرض عنه، على عكس الموسيقى ؛ الكلمة/المصطلح تشير بوضوح إلى ما تحمله، والموسيقى لا تفعل ذلك، الخ ... وثمة فارق جوهري بينهما، حين يوضع اللحن بمقابل الشعر : تفتح الكلمة أفقاً اكثر مطواعية مما يقدمه اللحن ... وقد يكون هذا أساس مكانة الشعر بين الفنون وافق الإبداع فيه.

ربما فهمتُ الآن سبب فشلي في نقلي «الترانسندنتالية» إلى طلبة الفلسفة . انه الاكتفاء بالمعنى الذي يحمله المصطلح . لم يراع فعل إعادة البناء، فبقي المصطلح أثراً جامدا، وقد كان عليه ان يحيا ؛ لقد بقي أداة سلطة مثقلة بكثافة حضارة وتاريخ ولغة وبيئة لم يكشف عنها قناعها، ولم تحوَّل إلى فعل مشاركة يكون المتلقي بناء فيه كي تفقد الأداة سلطتها عليه .

د. غانم هنا

الهوامش والمراجع

(١) راجع الوصف الدقيق في كتاب الحروف لأبي نصر الفارابي، تحقيق محسن مهدي، بيروت ١٩٨٦، ص ١٣٥ وما يتبع .

(٢) فاخوري، عادل : تيارات في السيمياء، بيروت ١٩٩٠، ص ١١ .

(٣) المرجع نفسه، ص ١٢ .

(٤) الموضع نفسه .

(٥) دي سوسيرا، أ . : دروس في الألسنية العامة، ص ٣٣، عن المرجع السابق، ص ٣٠ .

(٦) الأعسم، عبدالأمير : المصطلح الفلسفي عند العرب؛ القاهرة ١٩٨٩، ص ١٧٨.

(٧) الفارابي، أبو نصر : كتاب الحروف، تحقيق محسن مهدي، بيروت ١٩٨٦، ص.ب: ٦٣ .

(٨) المرجع نفسه، ص ٧٣-٧٤ .

(٩) راجع بحث ك-أ . آبل : مفهوم اللغة الترانسندانتالي - الهرمينوطيقي في كتابه
K.O.Apel : Transformation der Philosphie, vol.2 Frankfurt / M. 1993 pp.330-357

(10) فاخوري : مرجع مذكور ص ٣٢

(١١) المرجع نفسه، ص٣٣

(١٢) راجع : فاخوري، مرجع مذكور ص ٤٦ وما بعدها .

(١٣) المرجع نفسه، ص ٥٠ .

(١٤) المرجع نفسه، ٥٢ .

(١٥) الاعسم، مرجع مذكور، ص ٢٢٠ .

(١٦) المرجع السابق ص ٣١٥-٣١٦ .

(١٧) مرجع مذكور ص ١٣٤-١٤٢ .

(١٨) المرجع نفسه، ص ١٤٢ .

(١٩) الموسى، أسامة : المفارقات المنهجية في فكر زكي نجيب محمود، الكويت ١٩٩٧، ص ١٨ .

(٢٠) فاخوري، المرجع المذكور، ص ١٢ .

(٢١) حول هذه الإضافات راجع بحث دوار الشعب لم يعد موجوداً - بحث في الوجود لشفيقة البستكي، في : حوليات كلية الآداب، جامعة الكويت، عدد ١٢، رسالة ٧٨ .

(٢٢) راجع K.O. APEL ، المرجع المذكور، ص ٣٣٩ .

(٢٣) SOPHISTES 263 d

(24) صفدي، مطاع : نقد العقل الغربي - الحداثة ما بعد الحداثة، بيروت ١٩٩٠، ص ٧٥ .

(٢٥) المرجع نفسه، ص ٧٣ .

(٢٦) أطلق مصطلح DISKURETHIK على فلسفة الأخلاق لا سيما في أعمال كل من
K.O. APEL و . JUREEN HABERMANS

(27) راجع : هابرماس، يورغن : القول الفلسفي للحداثة، ترجمة فاطمة الجيوشي، دمشق ١٩٩٥ .

(٢٨) كتاب ماكس هوركهيمر وتيودورنو : جدل الأنوار .

المصطلح في المعجم الثنائي
مسائل لسانية ودلالية

د. بسام بركة *

لكي نفهم عمل المفردة في اللغة والدلالة والتواصل، لابد من العودة إلى تحديد الاشارة اللغوية من المنظور اللساني. فاللسانيات تعرف الوحدة اللغوية (الاشارة او المصطلح) بعدة معايير أهمها:

١ـ تكوّنها من وجهين هما الدال والمدلول، بحيث تكون العلاقة بينهما علاقة اعتباطية اصطلاحية، في حين تكون العلاقة بين الاشارة اللغوية نفسها والمرجع (او ما تشير اليه) علاقة ضرورية(١).

٢ـ انتقالها الدائم ما بين اللسان (وهو اجتماعي كامن يشترك به افراد الجماعة المتكلمة) والكلام (وهو فردي تتحقق فيه اللغة في فعل تواصليّ معيّن)؛

٣ـ خضوعها لما يسمى بالانبناء المزدوج، بحيث تتكون اللغة من وحدات ذات بنيةٍ قائمةٍ على مستويين: مستوى المونيمات (وهي الوحدات المعنوية الصغرى)، ومستوى الفونيمات (وهي الوحدات الصوتية الصغرى)(٢).

٤ ـ عملها على محورين رئيسين هما: المحور النظمي والمحور الاستبدالي.

ان ما يهمنا من بين هذه التحديات هو ما يتعلق ببناء المعاجم، اي عمل الاشارة اللغوية على المحورين النظمي والاستبدالي والعلاقة بينها وبين المرجع. وسنفصل النظرية اللسانية الخاصة بهذين المعيارين وذلك في سبيل تحديد المسائل اللسانية والدلالية وانماطها المتعددة التي نصادفها في بناء المعجم ثنائي اللغة.

المعجم أحادي اللغة والمعجم الثنائي

ان المعجم ثنائي اللغة يعرف في شكله العام بكونه يضع مقابلات بين مفردات لغتين، يستطيع بواسطتها مستعمله ان يتعرف انطلاقا مما يعرفه في احدى اللغتين على ما يجهله في اللغة الاخرى.

---

* استاذ علوم اللغة، لبنان

ولكي نفهم وظيفة هذا النوع الخاص من المعاجم وطبيعة تركيبته واوالية استعماله، لابد لنا من التمييز بين ثلاثة انواع من المعاجم: المعجم اللغوي احادي اللغة، والمعجم الموسوعي احادي اللغة، والمعجم الثنائي.

في **المعجم اللغوي** يفسر المصطلح - المادة بكلمة شاملة (ذات دلالة عامة hyperonyme) يصحبها تعريف يخصص معناها ويحد من شموليتها وذلك بتحديد السمات الدلالية التي تميز هذا المصطلح عن سائر المصطلحات التي تندرج ضمن الكلمة الشاملة. مثال من المعجم الوسيط: «الحصن: الموضع المنيع»؛ «الحصى: صغار الحجارة» – موضع: اسم شامل لحصن، منيع: خصصت الموضع بكونه موضعا يمتاز فقط بصعوبة اقتحامه – حجارة: اسم شامل لحصاة، صغير: حددت الحجارة الصغيرة فقط من بين ما يدل عليه هذا الاسم الشامل. هذا بالاضافة إلى ان المعجم اللغوي يقدم معلومات عن استعمال الكلمة من حيث النطق (الصوت) والسياق (النحو) والاشتقاق (الصرف)، إلى ما هنالك من سمات لغوية بحتة. المعجم اللغوي يرتبط بالكفاية اللسانية اذن، ويقف عند حدود الدال (الصوت) والمدلول (المعنى، الدلالة).

اما **المعجم الموسوعي**، فإنه لا يلتفت إلى التركيبة اللغوية (دلالة، صوت، نحو، صرف،...)، بل يتوجه إلى تحديد العناصر المعرفية المتعلقة بوجود الشيء الذي ترجع إليه.

مثال: حصن: انواع الحصون، تطور بنائها، النماذج التي نعرفها. يقدم المعجم الموسوعي اذن مجوعة من المعلومات التي تهدف إلى تطوير المستوى الثقافي عند القارئ. ان المعجم اللغوي يتوجه إلى تنمية كفايته اللسانية في حين يعمل المعجم الموسوعي على تنمية كفايته المعرفية، كفايته الحضارية اذا صح التعبير، وهو يصل بالتالي إلى ابعاد المعرفة والثقافة(٣).

يبقى ان نقف عند طبيعة **المعجم ثنائي اللغة**. انه يختلف عن النوعين السابقين من المعاجم بكونه يضم بالضرورة لغتين اثنتين، وبكونه يضع مقابل الكلمة – المادة كلمة اخرى مرادفة لها في اللغة الثانية. ولكن اذا كان دور اللغات ان تسمي الواقع وان تصفه فإنه ليس من الاكيد ان كل اللغات تسميه وتصفه بالطريقة نفسها. وهذا يعني ان المعجم ثنائي اللغة يقوم على مستويين اثنين:

أ- مستوى الواقع المعاش، وينظر إليه بمعزل عن اللغة ونظامها، ويطرح فيه السؤال التالي: هل ان الواقع الذي ترجع إليه، أو تسميه، الكلمة في ثقافة اللغة الاولى يوجد هو نفسه في ثقافة اللغة الثانية وفي العالم الذي يعيش فيه ابناؤها؟؛

ب- ومستوى اللسان، ويرتبط مباشرة باللغة ونظامها وتراكيبها، ويطرح فيه السؤال التالي: هل يوجد في اللغة الثانية كلمة تدل تماما على الواقع الذي ترجع إليه الكلمة الاولى؟

المحور النظمي والمحور الاستبدالي

ولكي نحيط بالقيود التي يفرضها الاختلاف بين لغتين مثل العربية والفرنسية نعود إلى نظرية لسانية اساسية وقد باتت معروفة لدى معظم العاملين في مجال العلوم اللغوية، الا وهي عمل الاشارة اللغوية (او الكلمة، في الاستعمال العام) على محورين هما: المحور الاستبدالي والمحور النظمي.

تحد اللغة في المنظور اللساني بكونها مجموعة من الاشارات يرتبط بعضها ببعض بواسطة علاقات اساسية ومحددة. وتتوزع هذه العلاقات في اي لغة بشرية كانت على هذين المحورين. فالعلاقات النظمية توجد بين وحدات تنتمي إلى مستوى واحد، وتكون متفارقة فيما بينها ومتجاورة ضمن منطوقة معينة اوعبارة او مفردة. بمعنى أن العنصر اللغوي الواحد يقع في المنظومة الخطية والزمنية ضمن علاقات مفارقة واختلاف (relations de contraste) مع العناصر الاخرى المجاورة له٤. اما العلاقات الاستبدالية فهي تنتمي إلى مجموعات فرعية تتكون من وحدات يمكن ان تؤدي وظيفة نظمية واحدة في موضع معين من المنطوقة. وهذا يعني ان كل واحدة منها يمكن ان تحل محل اي واحدة من اخواتها ضمن منطوقة محددة. وتكون العلاقات بين العناصر اللغوية على المحور الثاني هذا علاقات تضاد ومعارضة (relations d'opposition)، بمعنى انها ترتبط في ذهن المتكلم والسامع الاشارة اللغوية التي ترد في المرسلة مع الاشارات التي تنتمي إلى مرتبة معينة دون غيرها، والتي يمكن ان تحل محلها، دون ان يطرأ خلل على النظام النحوي للاشارة. وتكون هذه الاشارات مجتمعة نمطية تدعى بـ «نمطية الاستبدال»(٥).

انطلاقا من هذا التمييز الاساسي، سنقدم بعض الامثلة التي تدل على ضرورة تحديد طبيعة هذه العلاقات على المحورين في وضع المعجم الثنائي:

أ- المحور النظمي: لننظر إلى المصطلحات التالية: nage ويعني «سِباحة»، وnager ويعني «سبح»، وnaissance ويعني «ولادة». تلك هي المعاني التي تأخذها كلّ كلمة من هذه الكلمات في المطلق وفي دلالتها الحقيقية. ولكنها عندما تدخل في علاقات مع كلمات اخرى على المحور النظمي، لا تأخذ المعنى نفسه بل إن دلالتها تتغيَّر تماماً.

nage n. f. سِباحة

- Etre en nage, tout en nage كان غارقاً في عرقه، تَصبّب عرقا

nager v. i. سَبَح

- Nager dans la joie غمره الفرح، استسلم للفرح

- Nager ente deux eaux داری/راعی الطرفين، تصرّف بلباقة مع الطرفين، أمسك بالحبل من الطرفين

naissance n. f. ولادة

- Prendre naissance بَدَأ

- A la naissance de qqch في أصله

وأعطي مثالاً آخر هو التعدي واللزوم في اللغتين. فإضافة حرف واحد بعد الكلمة قد يغيّر معناها بل ويقلبه احياناً. الكلمة lever، فعل متعدٍّ ويعني «رفع»(٦) لكن هذا الفعل اذا اصبح لازماً فإنه لا يعود يدلّ على المعنى نفسه بل يدلّ على «تخمَّر»، وهي كلمة تُقال للعجين. وكذلك هو الأمر في اللغة العربية، اذ نُصادف أفعالاً يتغيَّر معناها بتغير حرف التعدية أو بمرورها من حال التعدية إلى اللزوم (مثل رغب»، يُقال: رغب في، ورغب عن).

صحيح ان هذين النوعين من الامثلة مختلفان لغوياً (فالأول عباراتي nager، في حين الثاني صرفي lever)، الا ان النتيجة التي تهمنا فيهما واحدة وهي: عند وضع **المعجم ثنائي اللغة** لابد من ان نأخذ بعين الاعتبار الدلالات المتعددة التي تكتسبها الكلمة المدخل لدى اندماجها في سياقات لغوية خاصة.

ب- المحور الاستبدالي: لنأخذالكلمة التالية pecheur المعنى المعروف «صياد». ولكن العودة إلى العلاقة في اللغة الفرنسية بين هذه الكلمة والكلمة chasseur في نمطية الاستبدال تدل على ان الكلمة العربية لا تعطي دلالة الكلمة كل حقها. لذلك كان لابد من اضافة كلمة «سمك» على المقابل العربي لـ pecheur ، وذلك لتمييزها عن chasseur.

كذلك الامر بالنسبة لكلمة: montre: يجب ان نضع مقابلا لها في العربية كلمة «ساعة» وليس «ساعة يد». لأن نمطية الاستبدال في اللغة الفرنسية تتضمن ثلاث كلمات: تدل الأولى على ساعة اليد، والثانية على ساعة الجيب، والثالثة على ساعة الحائط (monte,bracelet, horloge). والواقع ان الالتباس بين المفردات الفرنسية والمفردات العربية يأتي من تعددية المرجع في الكلمة العربية (ساعة: أي آلة تدل على الوقت، توضع في الجيب، او تحمل على المعصم، او تعلق في الحائط بالاضافة إلى كونها تدل على فترة زمنية)، في حين ان الكلمة الفرنسية montre تعني آلة تحمل وتدل على الوقت ولا تشمل معنى ساعة الحائط. نمطية الاستبدال وسلسلة الفئات المرجعية تختلفان بين اللغتين.

واسوق مثالا آخر من معجم تقني (انكليزي - عربي هذه المرة)، هو «معجم اللسانيات الحديثة» (الذي صدر مؤخرا عن مكتبة لبنان»(٧). في هذا المعجم مادة consonant sound «الصوت الصامت». الحقيقة ان كل متخصص في علم الاصوات يعلم ان كلمة صامت تنتمي إلى نمطية استبدالية تتألف من عدد من المصطلحات أهمها: صوت، صامت، صائت، نصف صامت. اذا بحثنا عن هذه المصطلحات في المعجم المذكور لن نجد سوى «الصوت الصامت» من جهة «والصوائت/ الحركات»من جهة اخرى. هناك اذن ملاحظتان:

أ- غياب المصطلحين «صوت لغوي» و«نصف صامت»؛

ب- والاختلاف في تركيبة المدخل، اذ كان على المؤلفين وضع المدخل في صيغة «الصوت الصائت» وليس «الصوائت/ الحركات».

المصطلح والمرجع

لا يمكن ان نعد المصطلحات الخاصة بلغة مّا لائحة تضم تسميات متتالية لما يتضمنه العالم المحسوس، بل هي نظام من العلاقات بين الكلمات، نظام يكتسب قيمه ودلالاته من صميم هذه العلاقات وليس من ارتباط الكلمات بالأشياء التي تدل عليها.

بالنسبة للبنيوية، النظام اللغوي هو الذي يؤسس – من الداخل – معاييره وقيمه ونظامه الدلالي. ومما لا شك فيه ان المعجم ثنائي اللغة معجم لغوي قبل ان يكون معجما موسوعيا.

اللغة والعلم يرجعان إلى مادة واحدة في العالم الخارجي. ولكن كلا منهما يقوم بذلك بطريقة تختلف اختلافا جذريا عن الآخر. فاللغة تتضمن التجربة البشرية التي عاشتها الجماعة اللسانية على مر العصور. لذلك، فهي تنتقي من العالم الخارجي ما يتفق مع اهتمامات هذه الجماعة واهدافها. ولذلك ايضا يقال دائما ان كل لغة تعكس (في تراكيبها وعلاقاتها الداخلية) «رؤية العالم» الخاصة بها والتي تختلف بالضرورة من أمة إلى اخرى. اما العلم، فانه على العكس من ذلك يتضمن ما توصلت إليه البشرية من معارف موضوعية وحقيقية. ولا ترتبط هذه المعارف برؤية ذاتية تخص هذا الشعب او ذاك بقدر ما ترتبط بواقع العالم الخارجي وتركيباته. لذلك كان نقل العلوم من لغة إلى اخرى اسهل من نقل الآداب لأن هذه الأخيرة ترتبط ارتباطا وثيقا بما يسمى بـ «روح» اللغة. ولذلك ايضا كان من الممكن ترجمة الموسوعات العلمية في حين لا يمكن ترجمة الموسوعات اللغوية(٨).

اما في ما يتعلق بعلاقة اللغة بالواقع وتسميتها له فإنه لابد في البداية من تعريف كل من المعنى والمرجع والتفريق بينهما. فاللسانيات الحديثة تنطلق من اعمال فلاسفة اللغة (مثل فريجه وراسل) لتميز بين المعنى والمرجع على النحو التالي: اذا اخذنا مثال الكوكب المعروف باسم «الزهرة» واشرنا إليه بالعبارتين المعروفتين: «نجم الصباح» و«نجم المساء»(٩)، فإن مرجع هاتين العبارتين (ومرجع مفردة «الزهرة») هونفسه، أي الكوكب الموجود في العالم غير اللغوي. اما معناهما فإنه مختلف، نظرا لأن العبارة الاولى تنقل مفهوما يمتاز عن المفهوم الذي تنقله العبارة الثانية (النجمة تظهر في الصباح، النجمة تظهر في المساء).

يقع المرجع هنا اذن خارج اللغة. ان الاشارات اللغوية – اكان مرجعها فعليا/واقعيا (مثل «حصان»، «سمكة»، الخ.) أم كان خياليا (مثل طائر «الرخ»، «الجنيات»، الخ.) – تستعمل عادة في سياقات كلامية تكون مجموعات مرجعية، وتعرف هذه المجموعات المرجعية بما يسمى في اللسانيات وعلم المنطق بالتوسع الدلالي (extension). وهذا يعني ان المرجع في التواصل العادي يتكون من مجموع الكائنات او الاشياء التي ينطبق عليها التعريف الدلالي للاشارة، اي أن كل هذه الكائنات (او الاشياء) تتمتع بعدد معين من الخصائص المشتركة التي تميزها والتي تنطبق عليها هذه الاشارة اللغوية. وينحصر التمييز بذلك بين المرجع والمعنى بكون الاول يحد بالشيء الذي ترجع اليه المفردة (او العبارة) في حين يحد المعنى بكونه الطريقة (او الكيفية) التي يقدم بها هذا المرجع.

ومما لاشك فيه ان المعنى والمرجع يرتبطان على حد سواء بنظام اللغة نفسه وبالطريقة التي تعتمدها في تنظيم رؤية العالم وتقسيمه(١٠).

واذا اعتمدنا هذا التمييز الدلالي في تحليل علاقة المفردة بالواقع ومقارنتها في لغتين مختلفتين، لوجدنا ان هناك عدة احتمالات:

١- إمَّا ان توجد كلمة تدل على الشيء نفسه في اللغتين. وهذا ما يحصل بالنسبة للمصطلحات الخاصة بعلم من العلوم او المصطلحات التي تدل على وقائع بشرية عامة. وهنا يمكن الحصول على التقابل المتبادل بين اللغتين («كيمياء» تعني بالفرنسية chimie و chimie تعني بالعربية «كيمياء»؛ وكذلك الأمر بالنسبة للكرة الأرضية، والشمس، والقمر، والماء، الخ.)، وليست حالة التقابل المتبادل هذه حالة شائعة في المعجم الفرنسي العربي(١١).

٢- وإمَّا أن لا يوجد في المحيط الثقافي - الاجتماعي او الجغرافي الواقع الذي تدل عليه الكلمة في اللغة الاولى (مثل بعض الحيوانات، او بعض انواع الطعام، او بعض مظاهر الطبيعة، الخ.)(١٢)، او انه لا يقع ضمن المنظور الاجتماعي - الثقافي نفسه (مثلما سنرى بالنسبة لكلمة نهر وfleuve).وبذلك يتوجب ان يكون مقابل مصطلح اللغة الاولى نوعا من نقل المعنى إلى اللغة الثانية وتفسيره فيها تفسيرا موسوعيا(١٣).

تعددية الدلالة والبعد الاجتماعي الثقافي

لنأخذ المفردات التالية وتعريفها في القاموس الفرنسي Le petit Robert:

fleuve: *Grande riviere*

riviere: *Cours d'eau naturelle de moyenne importance*

يتضمن تعريف الكلمة الأولى (fleuve) الكلمة الثانية (riviere) مع صفة تضاف إليها وهي «كبير» (grand). اما الكلمة الثانية (riviere) فإن تعريفها يتلخص بما يلي: «تيار ماء طبيعي يكون ذا حجم وسط».

ننطلق هنا من المبدأ الاساسي الذي ينص على ان المعجم ثنائي اللغة (فرنسي عربي) يجب عليه ان يقدم مرادفا عربيا واحدا على الاقل للمصطلح الفرنسي الذي يقابله. لكن اذا اخذنا بعين الاعتبار ان دور اللغة، اي لغة، يقضي بوصف الواقع، وتقسيمه، والدلالة على رؤية المجتمع اللساني له، فإننا نصل إلى نتيجة ان المشاكل التي تعترض واضع المعجم ثنائي اللغة تقع على مستويين هما:

أ- مستوى الواقع المعاش (الثقافي الاجتماعي)،

ب- ومستوى العمل اللغوي.

لكل لغة رؤية للواقع ومنظار خاص بها تنظر من خلاله إلى الواقع وتقسمه بطريقة تختلف حتما من لغة إلى

اخرى. مما يعني ان المصطلحات التي تدل على واقع معين في لغة ما تقسم هذا الواقع وتسمي اجزاءه بأسماء لا تجد بالضرورة ما يقابلها في اللغات الاخرى. ركزت كلامي في ما سبق على المستوى اللغوي. سأحاول تحليل هذه المصطلحات من وجهة نظر الواقع الاجتماعي.

نجد في المعاجم الفرنسية العربية المقابلات التالية:

نهر fleuve

نهر و جدول riviere

جدول ruissea

نجد في المعاجم مقابلا واحدا (نهر) لـ fleuve ومقابلين (نهر وجدول) لـ riviere ومقابلا واحدا (جدول) لـ ruisseau. ما يهمنا هنا هو هذا الالتباس في مقابل كلمة riviere. هناك اختلاف في الدلالة بين الكلمتين العربيتين: نهر وجدول. ايهما يقابل فعلا الكلمة الفرنسية؟ الحقيقة انه في حين يستطيع مستعمل اللغة الفرنسية ان يختار بين ثلاث كلمات (fleuve, riviere, ruisseau) للدلالة على مجرى الماء (الكبير او المتوسط او الصغير)، لا يجد متكلم العربية سوى كلمتين اثنتين (نهر وجدول) (١٤).

وقد وعى المصريون هذا الواقع اللغوي في حياتهم العامة. اذ أنهم عندما يقفون امام عظمة النيل وضخامته يشعرون بتقصير كلمة «نهر» للدلالة عليه، فيطلقون عليه كلمة «بحر» بدلا منها (١٥).

لذلك اقول انه عند وضع المعجم الفرنسي العربي لابد من اعتبار الاختلاف في رؤية الواقع وتسميته بين اللغتين (فأقول نهر ضخم ونهر عادي). ويكون بذلك من الضروري العودة إلى الرؤية الاجتماعية الثقافية المرتبطة بكل لغة عند وضع المقابلات والمترادفات. يقول الان راي: «ان حجم الفوارق الثقافية يتطلب تفسير الاختلافات بين اللغتين في كل مرة لا يكفي مجرد ذكر المقابل اللغوي» (١٦).

وفي الخلاصة، نجد انه لدى وضع المعجم الثنائي لابد من دراسة المصطلح في اللغة الواحدة على حدة، ثم القيام بدراسة مقارنة بينه وبين المصطلح المقابل له في اللغة الاخرى. صحيح ان طبيعة هذا المعجم تقضي بأن يبقى اولا في اطار المعجم اللغوي، بمعنى ان لا يعطي للمعجمة الموسوعية الدور الاول في تكوينه، الا ان الدراسة التي قدمناها تبين إلى اي مدى يجب على واضع هذا النوع من المعاجم ان يضع نصب عينيه دلالة المفردة في كل من اللغتين، من حيث طبيعة عمل هذا المصطلح اللساني ضمن البنيات والتراكيب الخاصة بلغته (النحو، النمط الاستبدالي، الدلالة)، وكذلك من حيث علاقة اللغة الواحدة بالمرجع والعالم المرئي، ومن حيث التقسيمات التي تدخلها هذه اللغة على هذا العالم.

د. بسام بركة

هوامش

١- يتيح هذا التمييز بين المدلول والمرجع ان نفرق بين دلالة الكلمة من جهة وما تدل عليه من جهة اخرى. ولابد هنا من الاشارة إلى ان علم المفردات الحديث يعطي للمدلول بعدا تاريخيا وانتروبولوجيا، بمعنى انه يسهم في تنظيم «معنى» العالم الواقع عند المجموعة المتكملة. وتكون بذلك مجموعة المصطلحات الخاصة بلغة معينة مجموعة تنظم رؤية الواقع انطلاقا من الذاكرة البشرية التي حددت تاريخيا (أي بمرور الزمن) العلاقة بينها وبين العالم المعاش. وهذه الرؤية لا يمكن ان تكون موضوعية علمية، انما هي مرآة لادراك الواقع وتجربته والتعامل معه.

٢- نسوق مثالا على ذلك الكلمة التالية: «كَتبت» (في الجملة «كتبت الفتاة رسالة»). تقوم هذه الكملة على بناء مزدوج. البناء الاول هو تكوّنها من مونيمين، او وحدتين معنويتين صغيرتين، هما: ١. «كتب»، وتدلّ على عملية إمساك وخطّ حروف على ورقة في الزمن الماضي؛ ٢. و«ت» (التاء) وتدل على ان من قام بالعملية السابقة مؤنث. اما البناء الثاني فهو تكوّن كلّ مونيم من المونيمين السابقين من وحدات صغرى ذات وظيفة تمايزية ولكنها ليس له معنى، وتدعى بالفونيمات، او الوحدات الصوتية الصغرى. وهي:

الكاف، والتاء، والباء، والفتحة (التي تحرك الفونيمات الثلاثة في المونيم الاول).

٣- في ما يتعلق بالتمييز الفلسفي والسيميائي بين الدلالة المعجمية والدلالة الموسوعية، انظر الفصل «المعجم ضد الموسوعة» من كتاب امبرتو ايكو: ECO, Semiotique et Philosophie Du Langage, Paris, P.U.F., 1988 Umberto

٤- نعطي المثال التالي: «يلعب الولد الصغير في الحديقة». هناك علاقات مفارقة بين «صغير» وبين الاشارات اللغوية الاخرى في الجملة («يلعب»، «ال»، «في»، «حديقة»). وتقع المفارقة على كل المستويات، الصوتية منها والنحوية والصرفية والوظيفية.

٥- في المثال السابق «يلعب الولد الصغير في الحديقة»، هناك علاقات معارضة بين «صغير» والاشارات اللغوية التي تنتمي إلى اللغة العربية والتي يمكن ان تحل محله في الجملة نفسها، مثل «كبير»، «شقي»، «ذكي»، «كسول»، الخ.

٦- يقال مثلا: lever son verre a la sante de qqn et lever le bras ou le poing

٧- سامي عياد حنا وكريم زكي حسام الدين ونجيب جريس، معجم اللسانيات الحديثة انكليزي - عربي، بيروت، مكتبة لبنان ناشرون، ١٩٩٧.

٨- انظر التمييز الذي نضعه بين الموسوعة والمعجم الموسوعي من جهة والمعجم اللغوي من جهة اخرى.

٩- يبدو ان هاتين التسميتين تعودان إلى زمن كان الناس يعتقدون فيه انهما نجمان مختلفان.

٩- يبدو ان هاتين التسميتين تعودان إلى زمن كان الناس يعتقدون فيه انهما نجمان مختلفان.

١٠- انظر: J. LYONS, Elements de Semantique, paris, Larousse, 1978

١١- يتطلب التقابل المتبادل الكامل المستوى نفسه من الدلالة الذاتية والدلالة الايحائية، اي انه يتطلب ان تكون الموازاة تامة بين اللغتين فيما يتعلق بما يرجع اليه المصطلح في الواقع المعاش وبما يتضمنه كل مصطلح من سمات دلالية وثقافية. وهذا امر يندر وجوده بين لغتين متباعدتين عن بعضهما بعد العربية عن الفرنسية او الانكليزية.

١٢- مثل fondue وهي وجبة فرنسية قوامها الجبنة المذوبة في النبيذ الساخن، او fondue bourguignonne وهي وجبة فرنسية كذلك وقوامها قطع من اللحم تغمس في الزيت المقلي.

١٣- في ما يتعلق بالمرجع والواقع الذي يدل عليه المصطلح، يعود الاختلاف بين اللغتين إلى عدة امور هي: أ- الاختلاف في طبيعة المرجع نفسه؛ ب- رؤية الواقع والبنيات الثقافية - الفكرية الخاصة بكل واحدة من الثقافتين؛ ج- اندراج هذه الرؤية وهذه البنيات الثقافية - الفكرية في البنيات والتراكيب اللسانية الخاصة بكل لغة من اللغتين، وهو اندراج يخضع للادوات (الصرفية والنحوية والدلالية والسيميائية والبرغماتية) التي تستعملها كل منهما.

١٤- لا ننظر هنا إلى الغزارة التي تتمتع بها اللغة العربية في تسمية مجرى الماء. هناك مثلا: غدير، ساقية، زرنوف، الخ. ولكنها كلها تقع في الاطار الدلالي لكلمة «جدول»، ولا تتضمن السمتين الدلاليتين «ضخم» او«متوسط الحجم» اللتين نجدهما في fleuve وriviere.

١٥- هذا الاختلاف في التسميات هو ما شعر به احد الادباء الفرنسيين (وهو «جي دي موباسان») عندما وقف امام احد الانهر في الجزائر. اذ يقول: «ان نهر(fleuve) وادي سعيدة، وهو نهر كبير (fleuve) في ذلك البلد وجدول (ruisseau) بالنسبة إلينا، يتحرك بين الاحجار تحت الشجيرات اليانعة» (جملة استشهد بها المعجم الفرنسي Le petit Robert).

16- (Alain Rey. "Divergences culturelles et dictionnaire". F. j. Hausmann et alii (dir.), DictionnaireS Encyclopedie internationale de lexicographic, Tome troisiseme, Walter de Gruyter-berlin - New York, p. 2865)

المراجع

- ابراهيم السامرائي، معجميات، بيروت، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر، ١٩٩١.
- محمد حسنين ابو موسى، دلالات التراكيب، دراسة تحليلية لمسائل علم المعاني، بنغازي، منشورات جامعة قار يونس، ١٩٧٩.
- آن اينو، مراهنات دراسة الدلالات اللغوية، ترجمة اوديت بتيت وخليل احمد، دمشق، دار السؤال، ١٩٨٠.
- محمد ديداوي، علم الترجمة بين النظرية والتطبيق، سوسة - تونس، دار المعارف، ١٩٩٢.
- بسام بركة، معجم اللسانية، فرنسي/عربي، طرابلس، جروس برس، ١٩٨٥.
- بسام بركة، قاموس المصطلحات اللغوية والادبية عربي/انكليزي/فرنسي، (بالاشتراك)، بيروت، دار العلم للملايين، ١٩٨٧.
- بسام بركة، علم الاصوات العام - اصوات اللغة العربية، بيروت، مركز الانماء القومي، ١٩٨٨.
- أحمد مختار عمر، علم الدلالة، الكويت، مكتبة دار العروبة، ١٩٨٢.

- Umberto Eco, Semiotique et Philosophie du Langage, Paris, P.U.F., 1988.
culturelles et dictionnaire bilingue , F.J. Hausmann et alii (dir.),Dictionnaires, Encyclopedie
- Alain Rey,Divergences
internationale de Iexicographie, Tometroisieme, Walter de Gruyter - Berlin - New York, 1991.
L,Analyse du discours comme methode de traduction, Theorie et Pratique, Ottawa, Editions de
I' Universite Ottawa,1984. - Jean Delisle,
-ire, scientifique et technique, Actes du Colloque International organise par La Tilo editeur, 1991.
- La Traduction littera
AELPL, les 21 et 22 mars 1991, paris,
- John Lyons, Elements de Semantique, paris, Laousse, 1978.

انزياحات المصطلح النقدي في الخطاب الادبي العربي المعاصر

هوية المصطلح النقدي المعاصر

أ.د. سعيد علوش*

تسعى هذه المداخلة إلى التشديد على اشكالية (الاختلاف) و(الخصوصية) وأثرهما في علاقة الاسماء بمسمياتها. او بتعبير آخر علاقة الكلمات بالاشياء في حقل ثقافي واحد يعكس هموم مثاقفة غير متكافئة، وضرورات ازدواجية ثقافية ذات مرجعيات مختلفة: (فرنكوفونية/انجلوفونية).

من ثم؛ يبدو ان الاخذ باللفظ او الاخذ بالمعنى في المصطلح النقدي المقتبس عن المرجعيات الغربية، يخضع لمجموعة من المعطيات المنطقية احيانا، ولأخرى اعتباطية في غالب الاحيان..

تدفعنا هذه الملاحظة إلى اثارة جزئية معرفية ومفهومية - ضمن هذه المداخلة - نعتبرها خطيرة رغم جزئيتها، نظرا لتعويمها في نقاشات ثقافية عامة: لمقاربات (الشرق/الغرب)، (الترجمة/المثاقفة)، (الهوية/العالمية).

نقصد اذن مفهوم (الانزياح) الذي يخرج بنا من سياقات تقتضي التحديد إلى اخرى تفترض التوسع في المقصدية التي تستهدفها، مما يضعنا في شبه ازمات مصطلحية وتوزع بين فضاءات، يتداخل فيها المنهجي والتاريخي والنقدي ونقد النقد ونقد الافكار.

يظهر ان عبور المصطلح النقدي لقنوات تحويل لا متناهية، يفسر كعلامة مرونة مرغوبة في الادوات الاجرائية التي يتطلبها الحقل المعرفي، نظرا لطبيعة الاستبدالات المفترضة في كل تطوير واختلاف للاجيال والعقليات والثقافات.

❖ فهل علينا اعطاء الاسبقية لتكثيف المصطلح النقدي وتجميع تعاريفه أم للنوعية والفاعلية في تقريبنا من النصية والادبية؟

---

* استاذ النقد والادب المقارن، جامعة الرباط

❖ فأي المعاجم الاصطلاحية النقدية نحن في حاجة إليها؟

❖أ لا يمثل تقديم الاداة الاجرائية بأوجه اختلافية تشويشا؟

❖ كيف نتخلص من (الاختلاف) و(الخصوصية) او نخضعهما لمنطق ابستمولوجي؟

❖ أليس على مفهوم (الانزياح) توضيح هذه الاشكالية بدل وضعها في محددات نهائية؟

لا شك ان استقامة وضع اطار للقراءة والكتابة النقدية المعاصرة لا يمكن ان يتم بتغليب المنظور التبسيطي والاختزالي للمصطلح النقدي، بل بابعاده عن التلقينية القاتلة وتهيىء مناخ البحث الملائم، الكفيل بتوسيع قاعدة معطيات النقاد والقراء على السواء، حتى يخرج الجميع من القصور المعرفي إلى منطق التداول المنهجي.

لا مجال للتشكيك اذن في هوية المصطلح النقدي المطلوب، لان تنوعه يؤكد على وحدته وحيويته، كما ان انزياحاته ليست اكثر من بحث دؤوب، يستهدف تطبيع وتكييف الاسماء والمسميات للمناخ الفكري، الذي لا تفوقه (الكليات الانسانية)، لانه لا يتوقف عن محاولات الاحاطة بالكلمات والاشياء.

ومن المفارقات الاولى التي تستوقفنا في بداية مداخلتنا ان نجد لمفهوم المصطلح الفرنسي (Ecart): تسميات عديدة لمسمى واحد... وقد اخترنا كمقابل له (الانزياح) الذي يحتل في عنوان عملنا أهمية خاصة، ما كنا لنتوقف عندها لو لم نلاحظ انها مثار اختلاف بين المشرق والمغرب.

ففي المغرب يستوقفنا مصطلح (الانزياح)، مكتسبا تداوليته في اغلب المقاربات الجامعية، بينما تستعمل (المجاوزة) في مصر و(العدول) في تونس و(الفارق) في لبنان وسوريا.

من ثم، يستدعي هذا المفهوم المركزي في مداخلتنا دلالة محورية، لما يطرحه من علاقة الدال بالمدلول، ومساءلة هذه العلاقة عن اعتباطيتها او مقصديتها وخضوعها لمنطق معين، يقتضي استعمالات: (الانزياح/المجاوزة/العدول/البعد/الفارق)... لترجمة كلمة: (Ecart) الفرنسية.

انه اختلاف في تسميات تلتقي جميعها عند دلالة المسمى الواحد في (معجم المصطلحات الادبية المعاصرة)، الذي يحدده كالتالي:

١- مسافة مدركة حدسا بين التلفظ والمعيار في شكل شفرة لسانية /لغة عادية/ لغة علمية.

٢- يعد مفهوم الانزياح مفهوما خاطئا، لانه يقنع عمل المعنى المرفوض والمنقود في النظرية الادبية المعاصرة.

٣- يرتبط اصطلاح (الانزياح) بالاسلوبية، اذ يظهر فيها كمفهوم اساسي فعال.

٤- ويلتقي (الانزياح) بالمعيار، حيث تعرف اللغة الادبية: (انزياح/مجاوزة/عدول/فارق)»(١).

نخرج من هذا التعريف المفهومي بقناعة مفادها بأن الاختلاف يوجد في عالم الكلمات لا في عالم الاشياء، وما بينهما عوالم ممكنة تراهن على وضعيات ومواضعات ثقافية، تتلون بفضاءات وأرصدة ثقافية، ذات أبعاد في الزمان والمكان..

فهل هي اعتباطية العلاقة بين الدال والمدلول كما تزعم اللسانيات؟ وهل علينا التسليم بدرجات القرب بين الدال والمدلول التي تتدرج بنا عبر وسائط تنتهي إلى اعتباطية الدال؟

كيف يمكن.... افراغ المصطلح من حمولته الغربية وشحنه بواقع عربي كضرورة؟

المصطلح النقدي بين الإبداع والصنعة

يبدو بأن الاحساس بوضع الكلمة في مقابل الشيء كان مواكبا لوعي الناقد العربي القديم. ألم ينته قدامة بن جعفر إلى تحصيل حاصل هذه التجربة في قوله:

«ومع ما قدمته فإني لما كنت آخذا في استنباط معنى لم يسبق إليه من يضع لمعانيه وفنونه المستنبطة اسماء تدل عليها. احتجت ان اضع لما يظهر من ذلك اسماء أخترعها، وقد فعلت ذلك، والاسماء لا منازعة فيها اذا كانت علامات، فإن قنع بما وضعته والا فيلخترع لها كل من ابى ما وضعته منها ما احب فليس ينازع في ذلك»(٢).

يتبين اذن بأن تضارب استعمالات المصطلحات: بين ولادتها الاصلية - في مصادرها الاولى - وتناقلها عبر وسطاء ثقافيين، يخضعون لتقاليد ادبية ومواضعات ثقافية، تسمح للمصطلح بانزياحات تطبع الاستعمال والكتابة والقراءة... ومن هذا المنظور يسترعي انتباهنا طريقة ترويج مدلولات بعينها، بشكل يخرجها عن السياق الذي وضعت له، وهو شيء تطبيعي مقبول، حين تكمن وراء ذلك مجموعة من القناعات والمناخات والتيارات الادبية.

ليس على الباحث - من هذا المنطلق - إلا ان يسلك إلى تكثيف المصطلح، بدل تجميع تعاريفه، بالاضافة إلى توضيح العلائق الممكنة، عوض الدعوة إلى استعمال المصطلحات دون تمييز بين المفترض والممكن في تقديم اداة عملية ومقاربة مفهومية، تشير عوض ان تقرر، وتعلم على الاتجاه بدل تحديده النهائي، مادامت المصطلحات عوالم ممكنة باستمرار. لهذا علينا ان نقبل بالعوالم الممكنة للانزياحات المصطلحية.. اذ لا غضاضة في ابداع البدائل والانتقال من القديم إلى الجديد. ألا تدل المقارنة بين لغة خطابي جيلين نقديين على انزياحية مشروعة، مؤسسة على ابعاد معرفية وزمنية ممكنة.

يبدو ان ما يواجه الباحث في مقاربة المصطلح هو التطبيقات النقدية. التي تتوخى وضع اطار للقراءة والكتابة الادبية، من منظورات واهداف يبسط فيها الوظيفي التعليمي، ويركب فيها الوظيفي التنظيري، كما يجمع الموسوعي بين اغلب العناصر الموجودة. وهنا تتدخل القناعات الفردية في تكوين المصطلحات النقدية، بفعل رصيدها الثقافي المحصل من الممارسة في الحقل المعرفي الذي تعتبر فيه المقاربة الاصطلاحية: (ادبية/فاعلة/اجرائية) قبل نسبتها إلى الغرب او الشرق.

وتقود القراءة والكتابة النقدية - تلقائيا - إلى جرد الانجازات المعجمية في الحقل النقدي المعاصر لتنتهي بنا إلى تكوين مايلي:

١- القناعة بحدوث تراكمات كمية ونوعية.

٢- تخلف معاجم المصطلحات النقدية المعاصرة عن مسايرة الانتاج.

٣- اعتبار الحتمية التاريخية هي المقرر الشرعي للاصيل وتمييز الدخيل.

لقد اصبح لزاما على قارئ طه حسين ان يستبدل اليوم لغته ان هو اراد ملاحقة المستجدات النقدية المعاصرة. انها ضرورات العصر في قراءة النصوص المفتوحة واستبصار الغايات التي تلتزم بما لم يكن يلزم السابق... وتظهر هذه المفارقة احيانا في التوقف عن المسايرة والمراجعة النقدية التي تجعلنا نشتم المستقبل بالتنكر للجديد الذي نجهله لكونه مجرد (بضاعة مستوردة من الخارج).

وحين تحوم الشكوك حول مدى استجابة الاقتباسات الاصطلاحية عن الغرب للمدونات النقدية العربية - دون ان يحوم حول دوافع ذلك وكيفياته: من استجابة ورفض وترويض وتكييف وتعديل وتجريح ومسخ عبر قنوات تحويل لا حصر لها.. فاننا نقف مشدوهين امام الطمأنينة الوهمية التي تتدثر بها القناعات التلقينية.

تلج بنا الشكوك والتشكيكات السابقة عوالم من المساءلات الابستمولوجية بعيدا عن الطروحات الفاسدة للثنائيات الشكلية، التي تتحلل من المنهجي والإبستيمي، في قطيعة مع الاشكاليات الجوهرية وافراغ النقدي من علائقه العضوية مع العوالم الممكنة.

من الصعب اذن انتقاد اشكال غير موجودة اصلا: فحين ننتقد قواميس المصطلحات ونعتبرها عملا تاريخيا وعملا غير تشريعي، بل ومجرد ملاحق للبحث فإننا لسنا بحاجة إلى القول بأن وجود معاجم المصطلحات الادبية خير من عدم وجودها على الاطلاق.

معاجم للمصطلحات أم معاجم للانزياحات

ورغم ان معجم مجدي وهبة ليس اجد الاعمال الحديثة فيمكنه ان يقدم مفاتيح اساسية خاصة انه يعترف بالطبيعة الانزياحية للمصطلح، في المقدمة التوضيحية، قائلا:

«لقد أطلت البحث عن المرادف العربي للمصطلح.. وكنت كلما اعيتني الحيلة ألجأ إلى اقرب المصطلحات العربية لهذا المصطلح مع تنبهي إلى ما بينهما من فرق اذا عجزت اجتهدت في ابتكار مصطلح عربي جديد»(٣).

وحين يشارك شارل فيال مجدي وهبة في انجاز جرد معجمي. فإنهما يقرران:

«... لا يتعلق الامر بتفسير المصطلحات الاوروبية، واقتراح مقابلاتها العربية، بل بملاحقة المصطلحات في استعمالاتها الفعلية بمصر...»(٤).

وتبرز قدرة الاصطلاحية من وعيها بالحاجة إلى التوسع في الكلام وضرورة ملاحقة المستجدات النقدية للابحاث، التي تقتضي المعرفة الضيقة بالاختصاصات، وايجاد كفاية لغوية واستيعابية لاحتواء طرق التعبير واشكالات البحث النقدي المعاصر.

والجدير بالملاحظة هو هذا النزوع الوطني او الفضائي الذي اخذ يسيطر على صياغة المصطلح. فإذا كان مجدي وهبة في مصر قد اوجد مدونته المصرية فإن ع. المسدي (و)ح. صمود لم يألوا جهدا في التأسيس والترويج للمدونة التونسية. ويقر الاخير:

«قصدنا الاعتناء ببعض منازع النقد في اوروبا. خاصة في فرنسا في فترة ما بعد الخمسينات، وهي منازع بدأت تتسرب إلى النقد العربي»(٥).

واذا كانت الانتقائية المنهجية هي الحافز الاساسي لحمادي صمود، فهو يعترف بمحدودية مشروعه، واقتصاره على اتجاه بعينه:

«لا تستقصي المصطلحات التي جمعناها كل آثار الاتجاه البنيوي... فقد اقتصرنا على كتب يتعلق بعضها بالاسس النظرية الاولى، التي عليها قامت البنيوية»(٦).

اما التجربة اللبنانية فيبدو ان جبور عبدالنور يختزل الاشكالية في مجموعة قراءات للمعاجم الغربية ومحاولة ترجمة انتقائية لما يعتبره حصيلة ممكنة التسويق في العالم العربي، لانزياحات معلن عنها مسبقا:

«ان اتقان علم واستساغة المفردات الخاصة به... شجعنا في سنوات اربع على تصفح المعاجم والمؤسسات، ومطالعة ما تسنى لنا.. ثم أطمعنا في سكب حصيلة هذه الرفقة الانيسة في صفحات متعددة هي التي نبرزها اليوم»(٧).

ورغم الطابع الكمي والتجميعي للعملية المعجمية الادبية في عمل المترجم، فإن ما يسترعي الانتباه هو هذا الدخول في عملية انزياحية كبرى غير واعية لمفارقاتها. فإظهار النقاد لنزعتهم التصنيفية والتبويبية قد يوحي بطمأنينة وهمية. من هنا تندرج الكثير من الاعمال في اطار الجرد لادوات العمل، لا تحليل هذه الادوات ومساءلتها عن اوجه تحولاتها وامكانيات انزياحاتها. فوجود مفاهيم ميتة – لم تستعمل – يحرم هذه الاخيرة من فعاليتها واجرائيتها.

من ثم يفترض في معجم المصطلحات النقدية المعاصرة الاحالة على معطيات توجيهية. لا على تلقينية تعزل مدونة عن اخرى بدل ايجاد شبكة علائق ممكنة: (معرفية/ابستمولوجية) تعيد الوحدة الضمنية إلى المصطلح النقدي الدينامي، الذي يعمل على نمط من التطور، لا يحول بين المصطلح والسياق، ولا يؤدي إلى قطيعة معرفية تحد من قدرة توالده او احالاته على مرجعيات نصية.

فالتعدد في المصطلحات النقدية، قد يحيل على مدارس مختلفة، وليس مصدره المزايدة اصلا على الاصل او الفهم الخاطئ الذي تسببه: (التشريحية) عند السعوديين في مقابل (التفكيكية) او(السنن) عند المغاربة في مقابل (الشفرات) عند المصريين و(الراموز) عند السوريين لترجمة «الكود» وهو اختلاف بين اجرائية المشرق والمغرب..

لهذا ظهرت علينا دعوات اقتراح نظرية للمصطلح في العربية – من تونس– وردت عليها من – السعودية – اعتراضات بأن المصطلح ليس كل شيء ولكنه ليس إلا مشكلة جزئية بدعوى عدم اختلاف المصطلح في طبيعته عن كلمات اللغة الأخرى وعدم صياغته بمعزل عن البحث. فالمشكلات لا تعود إلى غياب المصطلح بقدر ما تعود إلى البحث ذاته.

المفارقة كل المفارقة تكمن في هذا الانزياح الحاصل بين المتداول من المصطلحات النقدية بين القراء وتلك

التي يحتفظ بها الناقد المختص في المجال الضيق لممارسته. من هنا يعزى استغلاق الخطابات النقدية المعاصرة هذه الانزياحات المشروعة في رأي المؤرخ الأدبي الذي يستبعد من مقاربته مؤرخ الافكار.

ولا تنعكس هذه الثنائية على فهم المصطلح وازدواجيته بل تتعدى ذلك إلى النص النقدي وتتسبب في التشويش على قارئه، وهو تشويش يتم على المستوى التبسيطي الذي يريد فيه الناقد تخليص نصه مما يفترض انه معوق معرفي، ويثبت هذه الظاهرة ع. المسدي قائلا.

«... قد يطالب ناقد بكتابة النقد مع تفادي مصطلحاته، فإذا استجاب توسل بشرح المفهوم وتفكيكه إلى مركباته التقريبية من المعاني وظلال المعاني، فإذا باللغة تزدوج ازدواجا وظيفيا لا تطيقه بطبعها، فيضيع المنشود»(٨).

فلا غرابة أن يقترح الباحث مجموعة من آليات: (النقل/التفكيك/التجريد) لتوضيح الاشكالية المصطلحية، من هنا تعمل المرجعيات السابقة على وضع اطارات معرفية لفهم الانزياح بين (نظرية التلقي) في المغرب و(نظرية الاستقبال) في سوريا، مع ان المرجعية الاصلية واحدة: (Reception)...

اشكالية التوزع بين الكلمات والأشياء

وعندما نقف على انزياح آخر من نفس الاختلاف بين المغرب في: (افق الانتظار) والمشرق في (افق التوقعات) مقابل (Horizon dattente)، فإننا لا نكلف انفسنا احيانا عناء التساؤل عن الخلفيات الفكرية في تاريخ افكار هذه المصطلحات واستعمالاتها عند الأب الروحي في صنعها: فياوس لا يستعمل (افق الانتظار) فقط، بل يتوالد هذا الافق لكي يعطي: (افق التجربة/افق تجربة الحياة/بنية الافق/التغيير في الافق/افق الفهم المادي/افق المعنى/افق الوصف/افق الموقف)...

فهل علينا الاكتفاء بالبعد المعرفي الاول لانزياح المصطلح النقدي بين مترجمين مختلفين ام ان علينا استقراء السياق المحيط وتجاوز التسميات إلى مسمياتها، أي تجاوز الكلمة إلى الشيء؟

يقول منير احمد التريكي: في نفس السياق: «اذكر كلمة (Modality) التي اذا ما فتحنا قاموس اللسانيات وجدناها تترجم باللامشروطية، وهذه ترجمة لا تعني للقارئ العربي شيئا... غير اننا اذا حاولنا ان نعرف معنى كلمة (Modality) من خلال رجوعنا إلى تعريفها وضوابطها وما قاله عنها العلماء في اللغة الانجليزية رأينا ان بامكاننا ان نترجمها بصيغة القول، وهو تعبير يشتمل على المحتوى وعلى وجهة نظر المتكلم فيما يقول وصيغة القول بذلك تعبر عن فهم للكلمة الاجنبية وتعني شيئا كذلك في الثقافة العربية»(٩).

وتندرج هذه الانزياحية ضمن استبدالية للتعريف الخاضع لآليات النقل بتعريف يقتضي تجاوز الاول بدعوى فراغه من الدلالة العربية للمألوف، من جهة، واستبدال هذا الاول بتعريف يفترض فيه وجود الشحنة الدلالية العربية. اما كيف ولماذا يتم هذا الاستبدال فهو امر يمكن ان يتم فيه التنازع بين انزياح التعريفين لأن

المصطلحين معا لم يخضعا لاختبارية، كما اننا لا ندري شيئا عن صدى تلقيهما وتداولهما..

ولا يكفي الاجتهاد هنا في حالات الاستبدال والتصحيح التي قد يكون بإمكان المرسل او المتلقي ان يجريهما على اي اصطلاح كيفما كان نوعه، لأنه قابل باستمرار للخضوع لهذا النوع من الجراحات التجميلية والباطنية، لأن اي عملية من هذا النوع لابد لها من تأويل مقبول في النظرية النقدية وفي تاريخ الافكار.

ويمكن ان يقال نفس الشيء عن مصطلح (البرجماتية) و(النفعية) و(الذرائعية) و(التداولية) واخيرا (علم المقاصد) في مقابل (pragmatisme)، وهنا يبدو بأن منطق الانزياح يخضع لنوع من التطور التاريخي الذي اخضع المصطلح لآلية النقل ثم لآلية التفكيك واخيرا لآلية التجريد..

ويجد: ح. ق. المزيني: «ان المصطلح في لغته والمصطلح المترجم كلاهما متوازيان في علاقتهما بالمسمى ولذلك اقول ان المصطلح المولد في لغته ليس اقرب في التسمية من المصطلح المترجم إلى الشيء المسمى، فكلاهما في الواقع يمكن النظر إليه على انه ابداع للتسمية»(١٠).

لا تكمن القضية في ابداع شيء معين بل في ابداعه ضمن منطق يمتلك كفايته النقدية، بل يمكن الذهاب إلى ابعد من ذلك باعتماد نقد مزدوج للأصل والفرع على السواء... لأن المشكلة ليست في الترجمة او التكييف بل في النوعية والمقبولية.

من ثم نرى مع: ع. طمان: أن «ادخال المصطلح عن طريق جماعة اللغة انفسهم امر سهل ولكن الإحلال وهو ان نجد كلمة تحل محل كلمة وتقوم بطردها وهو امر صعب، فإذا استقر اللفظ الاجنبي كان على المصطلح العربي ان يقوم بمهمتين الاولى ان يجد لنفسه قبولا في الجماعة اللغوية والثانية ان يطرد اللفظ الاجنبي... وهذا يعني ان هناك ضوابط عقلية»(١١).

النقد المزدوج للذات والمؤسسة:

فالنقد المزدوج للذات الناقدة يتخذ مسارين: نقد المؤسسة الثقافية ونقد الباحث الناقد، فالأول يبلوره: م. س. زهران في ما يطلق عليه (الهوة الكبيرة):

«ولعل اوضح الشواهد على عقم المحاولات التشريعية للمصطلحات والمفاهيم بعيدا عن مجال الممارسة العملية للبحث يتمثل في هذه الهوة الكبيرة بين ما تنتجه المجامع اللغوية الرسمية وبين ما يستخدم ويشيع من تسميات سواء في وسط المتخصصين او في الاوساط الشعبية..»(١٢).

اما النقد الثاني فيبلوره: ع. الغذامي من خلال ما يطلق عليه (المؤسسة البحثية):

«اننا نحن كعرب لسنا مجموعة من المؤسسات البحثية، وانا اريد ان افرق بين المؤسسة البحثية والباحثين، فنحن لدينا باحثون، ولكن ليس لنا عقلية بحثية، بمعنى ان الاستقبال القرائي لمبادئ العلم غير موجود.. فإن الطريق إليه هو ان نوجده»(١٣).

ويظهر على ان هذا النقد المزدوج تعدى حدود نقد الذات العارفة والذات المؤسساتية إلى نقد العلاقات بين المراكز والاطراف الثقافية والاكاديمية، وان كانت كلها محيطات لمراكز غربية اكثر تنظيما. فما نطلق عليه انزياحية من اسبابه غير المباشرة ما يتعلق بتجاهل العارفين او التجاهل اللامبالي.

الانزياحات وتجاهل الذوات العارفة:

«وأولى هذه المشكلات هي كثرة المصطلحات التي تطلق على الشيء الواحد، ويعود هذا التعدد إلى عدم اطلاع الباحثين العرب على ابحاث زملائهم الآخرين، ولا اعفي نعرة القطرية وأثرها في الغض من شأن المصطلحات التي لا تصاغ في قطر الباحث المعين وقد سبب عدم التواصل العلمي عدم شيوع بعض المصطلحات العلمية الدقيقة وشيوع مصطلحات اخرى اقل دقة»(١٤).

وهناك ما يتعلق بنظرية التلقي وشروطه الاعتباطية، وترتبط ب:

«... تحديد اختلاف شروط الاستقبال، اي جملة العوامل الداخلية او المحلية التي تسمح لبعض المصطلحات والمفاهيم بالشيوع والتداول في فضاء عربي محدد ولا تسمح لأخرى، فهناك فضاءات يبدو ان تقاليد المؤسسة الاكاديمية من القوة، بحيث تلعب الدور الاساسي في هذا السياق، وهنا يصح الحديث عن هيمنة المعرفي على وضعيات البحث، وهناك فضاءات عربية اخرى تلعب فيها المؤسسة السياسية.. دور الرقيب...»(١٥).

وينبني على هذه القطائع المعرفية والفضائية والزمنية انزياحات اصطلاحية غير متعمدة او مقصودة بحكم علاقات القوى التي تحكم مؤسسات البحث الادبي والنقاد... من ثم فتحصيل حاصل كثير من الباحثين هو استنكار هذا الاشباع الاصطلاحي، لذلك نجد بأن: ح. ق. المزيني يستنكر وجود (٢٢) اسما عربيا للاصطلاح الانجليزي (Linguistigue)، قبل أن يستقر على (اللسانيات)، التي كانت موجودة في قاموس المحكم لابن سيده..

اما: م. س. زهران فيحصي انزياحات المقابلات العربية لمصطلح (Semiologie) في (٨) مصطلحات، يستنكر منها ما ترجم إلى (الاعراضية) التي تحيل على دلالية تعود إلى القرنين ١٦ و١٧، بينما تعتمد في القرن العشرين دون ادنى شعور بالتناقض، وهنا تكمن المفارقة.

اما عزالدين اسماعيل فيستكمل ما ينقصنا هنا عن الانزياحات المشروعة والانزياحات غير المشروعة، مشددا على الوعي بمبررات الانزياح:

«فحين يستخدم بعض الكتاب – على سبيل المثال – مصطلح (علم الادلة اللغوية) بدلا من (علم العلامات) في مقابل (السيميولوجيا)، لابد ان يكون واعيا بالاختلاف بينه وبين الآخرين في هذا الاستخدام، وان تكون لديه المبررات الكافية لهذا العدول»(١٦).

من هذا المنظور نختار نمطين من معالجة الانزياح في عملي ناقدين، حاولا معا توضيح آليات هذا الانزياح، الاول يخص (الهرمنوتيكا) والثاني (التيمية).

النمط الأول: الهرمنوتيكا

وما يسجل على السيميولوجيا، يمكن ان يسجل على مصطلح (الهرمنوتيكا) مقابل (Hermeneutique) كما يقابل بانزياحات توضيحية، منها (التفسير) و(الشرح) و(التأويل). اما كيف تبرر هذه الانتقالات الاعتباطية او الواعية فإننا نجد في تعليق عزالدين اسماعيل ما لا يقنع الباحث، وقد يقدم طمأنينة وهمية إلى القارئ العادي، اذ نجد الناقد يقدم الاشكالية الانزياحية في شكل قضية تاريخية معتبرا أن:

«... المشكلة تبرز عندما يصبح (التفسير) متاخما لمصطلح آخر - واحيانا يحل محله - وهو مصطلح (التأويل) المتعلق اساسا بعلم التأويل (الهرمنوطيقا)، الذي ارتبط في اصله القديم بتفسير النصوص الدينية واتسع نطاق دلالته في الزمن الحديث والمعاصر ليشمل المعرفة الانسانية في تجلياتها المختلفة. وكما استخدم العرب القدامى مصطلح (الشرح) في مجال النصوص الادبية، فقد استخدموا مصطلحي (التفسير) و(التأويل) في مجال شرح النص الديني..

وإذا كان مصطلح (التفسير) اليوم يشتبك مع (التأويل) (الهرمنوطيقي) حتى ليحل محله في الاستخدام احيانا - كما قلنا - يظل التأويل أو الهرمنوطيقا هو العلم الذي يشمل ألوان النشاط التفسيري»(١٧).

ولمزيد من التوضيح لهذه الإشكالية نحيل على كتابنا: (هرمنوتيك النثر الادبي) (١٩٨٥) فالانزياح في المفهوم السابق هو مجموعة من التقاليد الادبية والمقاربات المتقاطعة، فهي لا تتطابق وإن كانت تتقارب، كما أنها لا تحيل على غير المألوف لأن الوظيفة الاصلية للتعريف تقتصر على المنظور - التاريخ - ادبي..

النمط الثاني: التيماتيكية

وإذا كانت العملية التعريفية لا تتوقف إلا بقدر بحثها عن الألفة وطرد الغرابة - كنموذج مصري للتعامل مع الظاهرة - فإننا نجد التجربة التونسية تنساق وراء تعليل اقرب إلى منطق الكلمات والأشياء، في نموذج محدد يخص مصطلح (Thematique) في مقابل: (التيم) و(الموضوع) و(الموضوعية) و(الموضوعاتية) و(الأغراضية)، وهذه ظاهرة يعتبرها المسدي (ظاهرة طارئة).

«ومما يندرج ضمن الظاهرة الطارئة على صياغة المصطلح النقدي والتي يتجاور فيها اللفظ الدخيل مع اللفظ العربي الذي يقصر عن الحسم فتتماحك بذلك الآليتان . آلية - النقل وآلية التوليد - مفهوم ذو ظلال رقيقة رغم انه من المفاهيم الادبية الشائعة بل الكونية، وهذا المفهوم الذي نقصده هو المتصل بما كان يعرف بأغراض الشعر، ولكن فكرة الاغراض تعم في التداول الاجنبي كافة الحقول الإبداعية وهي في منطلقها لفظ لاتيني (تايما) ويعني (الشيء الذي نضعه) ومنه تدفق المعنى النقدي، الذي يشمل في نفس الوقت دلالة الغرض الفني ودلالة المحور الذي يندرج ضمن تصنيفات نقدية متفق عليها، وانطلاقا من هذا المنظور الإجرائي تحددت

معالم منهج في مباشرة النصوص الادبية بالكشف والتقويم أطلق عليه في اللغة الفرنسية لفظ مشتق من المصطلح السابق فيسمى (التيماتيك)..

ويفرز السعي إلى تجاوز آلية الدخيل في إحدى المحاولات صورة اصطلاحية عبر قناة توليد الدلالي باتخاذ اللفظ المطابق للمعنى الاشتقاقي في أصله اللاتيني: الشيء كما تضعه فيتم اللجوء إلى مصطلح (الموضوعية).

ولم يكن بوسع مصطلح (الموضوعية) ان يحظى بالمقبولية لسبب بديهي وهو انه متمحض لدلالة مغايرة لا يمكن للغة النقد ان تتغاضى عنها وهي الدلالة المنحدرة من ارتباط المنهج بالموضوع بعد عزل كل ارتباط بالذات او بالوجدان او بأي قيمة مصادر عليها:... فالموضوعية بهذا المعنى مصطلح متعين في دلالته لا يحتمل الازدواج المعرفي، لذلك لا يمكن ان يكتب له التوفيق في هذا السياق النقدي المخصوص كبديل للمفهوم الدخيل. ومما لا شك فيه ان مجانية مثل هذا اللبس هي التي دفعت ببعض النقاد إلى الاتكاء على آلية التفكيك المفهومي فتحاشوا لفظ (الموضوع)، وهو في حالة الافراد واتخذوه مجموعا ثم تركوا جمع الكثرة (مواضيع) لأنه المتداول في المعنى الشائع الذي اسلفناه وصاغوه على جمع المؤنث السالم (الموضوعات) وبعد ذلك نحتوا منه نعتا بياء النسبة وعلقوه بمصطلح يشير إلى طبيعة المجال الذي يراودونه فيه من (دراسة) و(منهج) و(نقد) فكان النقد الموضوعاتي.

ورغم ذلك يظل المصطلح غير مسقر تمام الاستقرار وذلك لأنه انحبس في آلية التفكيك وهي آلية مرحلية لأن ارتباط المفهوم بأكثر من لفظ يعوقه عن الاستخلاص التجريدي وقد حاول بعض النقاد أن يصوغوا لفظا تراثيا باستخدام المصطلح النقدي القديم وهو (الغرض) في صيغة الجمع مستعملا عبارة (الدراسة الأغراضية)»(١٨).

من ثم، تتعدد دلالات المدلول الواحد، كلما تمت النقلة المنهجية المطلوبة، او النقلة الفضائية والمعرفية التي تحقق استمرارية التداول الفعال.

الانزياحات الترجمية في نماذج نقد الوسطاء:

ويعتقد سعيد السريحي ان: «... ترجمة المصطلح تشكل عبئا آخر فنحن حينئذ لا نسمي شيئا ننتجه بل نحاول ان نعثر على تسمية لمنتج خارج سياق اللغة التي تعامل بها، ولذلك فإن ترجمة المصطلح لا تعني تسمية الشيء بقدر ما تعني تسمية تسمية الشيء... ومن هنا فإن الاعتباطية التي تقوم بين الدال والمدلول لا تتحقق تماما لأن العلاقة هنا ليست بين دال ومدلول وإنما بين دال ودال آخر ينتسب كل واحد منهما إلى ثقافة تختلف عن ثقافة الآخر..»(١٩).

ويدفعنا هذا التقرير إلى طرح قضية الانزياحية من منظور اصطلاح (درجة الصفر للكتابة)، نظرا لاعتبار المعنى على مستوى من اللغة، التي تتجرد من الشحنات الزائدة للدلالة الموجودة بين الكلمات والاشياء. من هنا جاء اصطلاح: (درجة الصفر) مرادفا: لـ: (الاستعمال الشائع) و(الاستعمال المألوف) و(الاستعمال السائر)

و(التعبير البريء) و(التعبير البسيط) و(التعبير الدارج) و(الخطاب الفردي) و(الخطاب الحيادي) و(الخطاب الساذج) و(الكتابة الغائبة) و(الكتابة المحايدة) و(الكتابة الصامتة)..

ويرى: ح. صمود: «ان في استعمال المصطلح قبل بارث، وبعده ايضا ما اغرى المروجين له في ثقافتنا بالاكتفاء بإجرائه في المعنى.. إن الاكتفاء بنقل المصطلح دون الانتباه إلى مجال استعماله والحقول الدلالية والمفهومية التي سيغطيها يحكم على علاقاتنا به بالسطحية ويضعنا في موضع من بيده آلة يجهل مأتاها والثقافة التي صنعتها. فجعل القارئ العربي يتوهم ان لغة كامو وكتابته في الدرجة الصفر بمعنى انها لغة سيارة دارجة، نستعملها في مخاطبتنا اليومية، في مقابل اللغة الادبية المثقلة الرصينة.. فهمٌ يقصي القارئ العربي عن الحقيقة، بالتحولات الكبرى الواقعة في آداب ندعي اننا نتأثر بها ونعرف عنها الكثير..»(٢٠).

لذلك نقترح قراءة في الانزياحات العربية، التي اصابت ترجمات الناقد الفرنسي رولان بارث، وذلك من خلال خمسة نماذج بارزة لأهم ما ترجم له - في العربية لحد الآن - ... وهي اعمال نالت اهتمام المشرق والمغرب على السواء، وتناولها النقد العربي في كثير من المقاربات الادبية المعاصرة لحد انها صارت علامة من علامات حداثتنا.

النموذج الأول: (الصفر في الكتابة)

وهل نحتاج إلى نموذج صارخ للانزياح في عناوين ثلاث ترجمات لعمل واحد الا وهو:

(Le Degre zero de lecriture) (١٩٥٧)

الذي يترجم من خلال ثلاث انزياحات:

١- الكتابة في درجة الصفر (١٩٧٠)(٢١).

٢- الكتابة في الدرجة الصفر (١٩٧٨)(٢٢).

٣- درجة الصفر للكتابة (١٩٨١)(٢٣).

وتحفز هذه العنونة الباحث إلى اجراء مقارنات: (معجمية/تركيبية/شعرية/بين:

الترجمتين المغربيتين لفصل: (انتظام الكتابة..) - من الكتاب السابق - عند: (البكري/برادة).

الترجمتين المغربية والسورية في: فصل (ما هي الكتابة)، من نفس الكتاب عند (برادة/الحمصي).

وقد مكنتنا مقارناتنا للغة الترجمة من جرد الانزياحات، التي تصل حد المفارقات الغريبة، التي نقدمها للقارئ العربي، كما هي وله ان يستخلص المحصلات: (انظر الملحقين: (١) و(٢)).

النموذج الثاني: (لذة النص)

وقد لاحظنا كيف يتعاقب سبعة مترجمين على نص واحد لبارث - دون احالة أي منهم على الآخر - مما يعمق من هوة الانزياحات الاصطلاحية.

ففي قرابة نصف عقد صدرت ترجمات:

١-جريدة (المحور الثقافي) (١٩٨٦)(٢٤).

٢- فؤاد صفا/الحسين سحبان/محمد البكري (١٩٨٨)(٢٥).

٣- م. الرفرافي/م. خير بقاعي/م. هروشي (١٩٩٠)(٢٦).

ويبدو ان هذا التعدد الواعي ينبني على قناعات ترويجية احيانا، ذلك ما تعبر عنه مقدمة تحرير مجلة (العرب والفكر العالمي)، حيث تبرر عن علم سابق نشرها المتعدد الترجمات والمراجعات:

«وكلمة اجرائية للتحرير، فلقد رغبنا حقا في هذا النص وفي اعادة ترجمته رغم محاولات مشرقية ومغربية، واردنا نشره واسعا، لأن المحاولات السابقة ليست مقصرة بعض التقصير او كله هنا او هناك في الأداء والفهم فحسب بل محدودة الانتشار اقليميا وقطريا».

وجدنا الترجمة المغربية... الاقرب إلى بارث وإلى الصياغة العربية.. مع ذلك فقد وردتنا ترجمة من الزميل محمد خير بقاعي، وكانت مختلفة، رأينا المضاهاة. وعهدنا بها إلى زميل آخر هو محمد رفرافي، فسلك تقريبا سلوك الترجمة الجديدة، ثم جاء دور المراجعة الاخيرة من قبل فريق المركز، وكانت الحيرة والصعوبة وغموض الاختيار في الصياغات والعبارات والكلمات، واخيرا قدمنا هذا النص المنشور بعد مراجعة اخيرة من قبل رئيس التحرير، الذي رأى في الجهد المغربي ما يشبه المحاولات الانجح حتى الآن، ما خلا بعض النقص هنا وهناك او اختلاف الاجتهاد..»(٢٧).

وحتى لا نظل عند حدود اعلان النوايا، نقترح قراءة مقارنة لمعجم الانزياحات بين مترجمي (لذة النص) - مغربيا ومشرقا - دون احكام مسبقة او احكام قيمية: (انظر الملحق(٣)).

النموذج الثالث: (الأسطورة اليوم)

ليست مشكلة الانزياحات مجال صراع سوء تفهم بين المشرق والمغرب، بل تمثل حقل اختبار وتنافس بين المغاربة انفسهم، فهذا نص (الاسطورة اليوم) يترجمه مصطفى كمال (١٩٨٨) (٢٨) ويرحل به حسن الغرفي (١٩٩٠) (٢٩) (لينشر في العراق، وهكذا يتحول النص الاصلي (١٩٥٧) إلى نص حداثي نقدي، يعبر عن انزياح زمني وفضائي.

وقد قمنا بنفس الرصد لمعجم الانزياحات بين الترجمتين المغربيتين فتبين ان بالإمكان وقوعها في نفس اختلاف: (المشرق/المغرب)، فالأمر يتعلق اذن بالرصيد الثقافي، ولا يخص الخصوصية الفضائية وحدها: (انظر الملحق(٤)).

النموذج الرابع: (مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد)

نجد في هذا النموذج تعاقب ستة مترجمين على النص الواحد:
(Introduction a Lanalyse structurale du texte) (١٩٦٦)
وقد كانت الترجمات بعناوين مختلفة، إذ يظهر الانزياح على مستوى العنونة:
١- العراقي: نزار صبري: (التحليل البنيوي للقصة القصيرة) (١٩٨٦) (٣٠).
٢- اللبناني: انطوان ابوزيد: (مدخل إلى تحليل السرد بنيويا) (١٩٨٨) (٣١).
٣- المغاربة: قمري/بحراوي/عقار: (مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد) (١٩٨٨) (٣٢).
٤- اللبناني: نخلة فذيفر: (مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص) (١٩٨٩) (٣٣).
وقد حاولنا كالسابق تقديم جرد تمثيلي بالانزياحات التي لا تصيب فقط المصطلحات النقدية الاساسية، بل تتعداها إلى ابسط الكلمات: (انظر الملحق(٥)).

النموذج الخامس: (النقد والحقيقة)

صدر النص الاصلي لهذا الكتيب تحت عنوان: (Critique et verite) (١٩٦٦)، وكان عليه ان ينتظر ما يقارب العقدين ترجمة المغربي ابراهيم الخطيب (١٩٨٤) (٣٤) وترجمة اللبناني انطوان ابوزيد (١٩٨٨) (٣٥).

وبما ان هذا النص يندرج في صلب هذه المقاربة فإننا اوليناه جهدا اكبر في الجرد المعجمي الانزياحي، في محاولة للتعليم على المحطات الاساسية في هذا التجاوز والاختلاف المشروع احيانا والاعتباطي في اغلب الاحيان: (انظر الملحق (٦)).

تحصيل حاصل لشعرية الانزياحات

كان اقتراحنا موضوع: (بعض انزياحات المصطلح النقدي في الادب العربي المعاصر) نابعا من احساس بالخلل، وسوء التفاهم الحاصل بين العديد من الباحثين.. لحد ان النقاشات التي دارت بين الوسطاء كانت ذات طبيعة جدالية، طالما انتهت إلى وظيفة لغوية. لذلك لن يندرج عملنا لا في رأب الصدع، ولا في ايجاد بديل، بقدر ما سعينا إلى التحسيس بإشكالية مصطلح نقدي طالما اعتبر نزوة من نزوات الوسطاء الثقافيين مما ادى إلى معالجات خارجية، وإلى مجموعة من الاسقاطات المعرفية المختزلة للاشكالية..

ويدخل ما قدمنا في إطار التشديد على نماذج - بعينها - من مزايدات المعجميين، وتأويل النقاد، وحيرة الاكاديميين، وتشوش القراء العاديين والمحتملين على السواء.

والواقع ان المشكل لا يكمن في (اشكالية الانزياحات) في حد ذاتها، بل في (مشروعية) او (لا مشروعية) هذه الانزياحات.. كما لا يكفي ايجاد مصطلح نقدي، وإدراجه ضمن جرد بقوائم الف بائية، بل يقتضي ابداع المصطلح او صناعته صناعة هرمنوتيكية تقبل الصمود امام الاختبارية المنطقية، في نظرية المعرفة..

ويسترعي الانتباه في الانزياحات المصطلحية، اندراجها في قطائع معرفية غير مبررة، اما لطابع اللامبالاة بأعمال الآخرين او التجاهل العارف لها، اذ يشتغل الباحث العربي داخل جزر - تكاد تكون مستقلة بذاتها - لا يعترف فيها اللساني بالأديب ولا المترجم بالناقد، كما لا يستأنس فيه الناقد بمؤرخ الافكار الادبية، ناهيك عن دور الجامعات في هذه القطيعة، وهي التي يفترض فيها ان تكون مراكز تواصل وسلطة معرفية..

ولا ننسى سلطة الترويج الاعلامي للصحافة الادبية، التي تلعب دورا خاصا في عمليات التطبيع واضفاء طابع (الخصوصية) او (الاختلاف) على مادة ثقافية نقدية غربية اصلا..

حبذا ان يكون للمقارن العربي رأيه في (اشكالية الانزياحات)، فهو يستشير المترجم ويسائله، ويستأنس بمؤرخ الافكار النقدية، لينتهي إلى ضرورة اعتماد نقد مزدوج: للذات الناقدة، وللادوات الاجرائية للنص المنقود.

د. سعيد علوش

هوامش

١- سعيد علوش، معجم المصطلحات الادبية المعاصرة، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٨٥، ص: ١٦٢.
٢- قدامة بن جعفر، نقد الشعر، عن حمزة قبلان المزيني، المشكل غير المشكل، علامات، يونيو ١٩٩٣.
٣- مجدي وهبة، معجم المصطلحات الادبية، مكتبة لبنان، بيروت، ١٩٧٤، المقدمة.
٤- شارل فيال ومجدي وهبة، مساهمة في دراسة الالفاظ العربية للنقد الادبي، مجلة (ارابيكا) ج ١٧، ١٩٧٠، التقديم.
٥- حمادي صمود، معجم مصطلحات النقد الحديث، حوليات الجامعة التونسية، ع ١٥، ١٩٧٧ ص: ١٢٥.
٦- حمادي صمود، السابق، ص: ١٢٩.
٧- جبور عبدالنور، المعجم الادبي، دار العلم للملايين، بيروت، ١٩٧٩، المدخل.
٨- عبدالسلام المسدي، المصطلح النقدي وآليات صياغته، مجلة (علامات)، يونيو ١٩٩٣، ص: ١٥٦.
٩- منير احمد التريكي، حوار حول قضية المصطلح، (علامات) (١٩٩٣) ص: ٢٧.
١٠- حمزة قبلان المزيني، المشكل غير المشكل: قضية المصطلح العلمي، (علامات) (١٩٩٣) ص: ١٣.
١١- حسن عطية طمان، حوار حول قضية المصطلح، السابق، ص: ٣٨.
١٢- معجب سعيد الزهراني، حوار حول قضية المصطلح، السابق، ص: ٣٥.
١٣- عبدالله الغذامي، حوار حول قضية المصطلح، السابق، ص: ٤٢.
١٤- حمزة قبلان المزيني، السابق، ص: ١٨.
١٥- السابق، ص: ٣٣.
١٦- عزالدين اسماعيل، جدلية المصطلح الادبي، علامات، السابق، ص: ١٢٧.
١٧- عزالدين اسماعيل، السابق، ص: ١٣٥.
١٨- عبدالسلام المسدي، السابق، ص: ٩٩/١٠٠.
١٩- سعيد السريحي، حوار حول قضية المصطلح، السابق، ص: ٤٥.
٢٠- حمادي صود، نموذج من انحسار المجال الدلالي، علامات، السابق، ص: ١٥٧.
٢١- رولان بارث، الكتابة في درجة الصفر، ت: نعيم الحمصي، دمشق، ١٩٧٠.
٢٢- رولان بارث، الكتابة في الدرجة الصفر، ت: محمد البكري، البيضاء، ١٩٧٨.
٢٣- رولان بارث، درجة الصفر للكتابة، ت: محمد برادة، الرباط، ١٩٨١.
٢٤- رولان بارث، لذة النص، ت: جريدة المحور الثقافي، البيضاء، ١٩٨٦.
٢٥- رولان بارث، لذة النص، ت: فؤاد صفا والحسين سحبان، توبقال، ١٩٨٨.
٢٦- رولان بارث، لذة النص، ت: رفراف، العرب والفكر العالمي، ع ١٠، بيروت، ١٩٩٠.

٢٧- رولان بارث، السابق، ص: ١.
٢٨- رولان بارث، الاسطورة اليوم، ت: مصطفى كمال، دار الحكمة، البيضاء، ١٩٨٨.
٢٩- رولان بارث، الاسطورة اليوم، ت، حسن الغريـ في الموسوعة الصغيرة، بغداد، ١٩٨٦.
٣٠- رولان بارث، التحليل البنيوي للقصة القصيرة، ت: نزار صبري، بغداد، ١٩٨٦.
٣١- رولان بارث، مدخل إلى تحليل السرد بنيويا، ت: انطوان ابوزيد، زدني علما، بيروت ١٩٨٨.
٣٢- رولان بارث، مدخل إلى التحليل البنيوي للسرد، ت: بحراوي/قمرى/عقار: آفا، الرباط.
٣٣- رولان بارث، مدخل إلى التحليل البنيوي للقصص، ت: نخلة قديفر، بيروت، ١٩٨٩.
٣٤- رولان بارث، النقد والحقيقة، ت: ابراهيم الخطيب، الكرمل، قبرص، ١٩٨٤.
٣٥- رولان بارث، النقد والحقيقة، ت: انطوان ابوزيد، عويدات، بيروت، ١٩٨٨.

جدل المصطلح عند عبدالقاهر الجرجاني

(تأويل بين الأسطوري والعقلي)

أ.د. مصطفى ناصف *

تحتاج كلمة التمثيل في البلاغة العربية إلى كثير من التأمل. ولا بد أن نعود إلى بعض عبارات أسرار البلاغة. يقول عبد القاهر: عن تأثير التمثيل في النفس: فأول ذلك أن أنسى النفوس متوقف على أن تخرجها من خفي إلى جلي، وأن تردها في الشيء تُعلّمها إياه إلى شيء آخر هي بشأنه أعلم-نحو أن تنقلها عن العقل إلى الإحساس، وعما يعلم بالفكر إلى ما يعلم بالاضطرار والطبع، لأن العلم المستفاد من طرق الحواس أو المركوز فيها من جهة الطباع وعلى حد الضرورة يَفْضُلُ المستفاد من جهة النظر والفكر في القوة، وبلوغ الثقة فيه غاية التمام، كما قالوا: «ليس الخبر كالمعاينة»، و«لا الظن كاليقين»، فلهذا يحصل بهذا العلم هذا الأنسُ-أعني الأنس من جهة الاستحكام والقوة.

وضرب آخر من الأنس، وهو ما يوجبه تقوم الإلْف، كما قيل:

ما الحب إلا للحبيب الأول

ومعلوم إن الحب الأول أتى النفس أولاً عن طريق الحواس والطباع، ثم من جهة النظر والروية، فهو إذن أمس بها رحما، وأقوى لديها ذمما، وأقوم لها صحبة، وآكد عندها حرمة، وإذ نقلتها في الشيء بمثله في المدرك بالعقل المحض، وبالفكرة في القلب، إلى ما يدرك بالحواس أو يعلم بالطبع وعلى حد الضرورة، فأنت كمن يتوصل إليها للغريب بالحميم، وللجديد الصحبة بالحبيب القديم، فأنت إذن مع الشاعر وغير الشاعر= إذا وقع المعنى في نفسك غير ممثل ثم مثله=كمن يخبر عن شيء من وراء حجاب،ثم يكشف عنه الحجاب(١).

الواقع أن هذه الفقرات تتدافع بعض التدافع! في الفقرة الأولى يتحدث عبد القاهر عن الحبيب الأول أو النماذج القديمة التي يظل الشاعر يغترف منها. هذا الاغتراف يعني أن الحس الظاهر قد يقع في قلب الأسطوري المتمكن في النفس. والاضطرار أو الطبع هو الحبيب الأول. وهنا ينقاد النظر والفكر اللذان يعجب بهما عبد القاهر باسم طرق الحواس أو المعاينة أو اليقين.

* استاذ النقد والبلاغة، جامعة عين شمس

وربما كانت كلمة الحواس هنا لا تعني ما يتبادر إلى الذهن عادة، فالحواس هنا أكبر من المعقول من بعض الجهات. نحن نبحث عما هو حميم إلى أنفسنا. الحميم الذي استقر منذ زمن طويل لا لأنه محسوس بل لأنه في جوهره أكبر من المحسوس في حقيقته. لنقل إذن إن عبارة الحبيب الأول أغلى العبارات في الفقرة الأولى، وهي تكفل من المعنى أضعاف ما تكفله عبارات أخرى.

الحبيب الأول، هذا الأسطوري، يعبر عنه عبد القاهر بكلمات من قبيل الاضطرار والطبع، انظر كيف نتعالى على الفكر الذي حصلناه بعد هذا الطور الأسطوري العزيز، نحن نشرق بهذا الفكر، ولكن إزاء بحثنا عن انتمائنا الأصلي اضطررنا إلى تجاوزه إلى طور أسبق له نوع آخر من الثقة أو القوة أو الاستحكام. عبارة عبد القاهر إذن -إذا اعتبرت مفتاحها الحبيب الأول- أسلمت بعد قليل إلى هذا الأسطوري الذي يسميه عبد القاهر باسم العلم الأول. الأسطورة أمسُّ رحما بنا، وأقوى ذمما لدينا، وأقدم صحبة لنفوسنا، وآكد عندنا حرمة. الأسطورة هي الحبيب الأول الحميم. أما النظر العقلي فهو أشبه بالحجاب، إذا حاولنا أن ننتهك الحجاب وصلنا إلى أنفسنا القديمة ذات الوجه الأسطوري. ولكن لاحظ أن عبد القاهر يظل يحن إلى هذا الوجه الأسطوري محاولاً التوفيق بينه وبين العقل الحديث.

المتنبي يريد أن يتصور التفوق على الأنام تصوراً أسطورياً، ويريد أيضاً أن يضع قدمه في دنيا العقل الحديث التي تركن إلى الاحتجاج. والغزال هنا❖ لا يخلو من هذا الطابع الأسطوري. وله القدرة على أن يتغير، ويأخذ صورة أخرى هي المسك. الغزال يمكن أن يوجد، ويمكن أن يذوب في أجساد الناس والهواء والماء. هذا البعد الأسطوري ليس هو الحاكم الوحيد في البيت. هناك بعد آخر ينازعه. ويجب أن يظهر ما هو أسطوري بوجه أكثر ملاءمة في جو يتنازعه قديم وجديد.

وهكذا يصنع أبو الطيب صنيعه الذي يتتبعه عبد القاهر. يعبر عبد القاهر عن الوجه الأسطوري أحيانا بكلمة الغريب قائلاً: وهذا أمر غريب أن يتناهى بعض أجزاء الجنس في الفضائل الخاصة به إلى أن يصير كأنه ليس من ذلك الجنس، ثم يعبر عبد القاهر عن الوجه الثاني العقلي بقوله: «وبالمدعى له حاجة إلى أن يصحح دعواه في جواز وجوده على الجملة إلى أن يجيء إلى وجوده في الممدوح».

وبعبارة أخرى يبحث عبد القاهر عن تحويل ما هو أسطوري إلى ما هو نظري فكري إلى حد تعبيره. وهكذا تكون النتيجة شيئاً آخر، لا هي أسطورية خالصة. ولكن هذا يشبع حب عبد القاهر لنوع من الغريب الذي يسميه باسم التمثيل. وقليل منا من يرى في التمثيل هذا الجانب الحائر المشبع بقدر واضح من التناقض الذي لا يعتمد اعتماداً واضحاً على ركيزة عقلية رغم كل المحاولة المبذولة. وعبد القاهر إذن مشغوف بعالم موزع الولاء بين الحبيب الأول والحبيب الثاني الذي لا يمكن التسليم به وقبوله تماماً.

❖ الإشارة إلى بيت المتنبي :

فإن تفق الأنام وأنت منهم
فإن المسك بعض دم الغزال

وإذا نظرت في البيت الثاني وجدت حالة أسطورية، أعني القابض على الماء.❖ إذا نظرت من الناحية العقلية أو الوجهة الحسية العادية وجدت هذا القابض غريباً. من الخير إذن أن نتصور استحالة القبض على الأنوثة أو امتلاكها لأن الأنوثة عالم أسطوري قد يملك العالم، ولا يستطيع العالم كله أن يملكه، لكن عبد القاهر كالذي يجمع العالم الأسطوري، ويتقرب إلى العالم العقلي. يريد أن يعطي لفكرة الشعر طابعاً أسطورياً عقلياً أو يريد أن يحتج للأسطوري بحجة حديثة تأتي من ميدان آخر.

هذا الخلط الذي يثير مزاجاً من التصديق البدائي والريب الحديث يروع عبد القاهر ويخلبه. ولذلك يحرص على استعمال كلمات من قبيل التثبيت والتقرير. وهي كلمات لا يمكن أن تخرج من ميدان الهوية وعدم التناقض. في حين أن القابض على الماء أخص ما يتمتع به الإيمان بوجود آخر مختلف تماماً.

والمهم أن كلمة التمثيل لا يمكن أن تكشف كشفاً حقيقياً إذا أخذنا كلام عبد القاهر على علاته، وتشبثنا تشبثاً سطحياً بفكرة المحسوس التي تقابل المعقول. عبد القاهر يريد من كلمة التمثيل خدمة كلمة الغريب، والغريب غير الحميم. والحميم هو الحبيب الأول الذي بات غريباً عنا من بعض الجهات لأننا معرضون لنسيان ما نملك. ولا بد أن يتبين عبد القاهر ما يتعرض له هذا الحميم المنسي من عدوان أو ريب، وإذ ذاك لا يستطيع البقاء إلا إذا دخل في دنيا الريب نفسها التي نسميها النظر والعقل. وبين الجانبين جدلا لا ينتهي. جدل لا سلام معه ولا قرار حقيقي.

عبد القاهر بذل غاية وسعه لكي يستحث القارئ على إنقاذ نفسه من الإلف والحجة العقلية الشائهة التي تعارض الحبيب الأول. وقد يسمى هذا الحبيب باسم الفطرة. والفطرة كلمة أكثر سلامة من الأسطوري. لكن التنازع قائم بين جدل حديث وفطرة قديمة. والتمثيل ليس إلا تعبيراً آخر عن مثل هذا التنازع.

علينا إذن أن نتدبر كلمة العيان ورؤية البصر(٢) عند عبد القاهر. ذلك أن هذه الكلمة تكاد توحي أن ما هو عقلي مهما يبذل فيه لا يخلو من الشك والريب. فماذا نصنع إذا أردنا أو أراد عبد القاهر أن يخلص منهما. عبد القاهر لا يكاد يفرغ من وطأة الشك والريب. الريبُ عميق في دلائل الاعجاز وأسرار البلاغة. ليس في الكتابين تجاوب أصلي ظاهر ينفي الريب نفياً قاطعاً. لكن عبد القاهر بداهة يبحث عن هذا التجاوب المفقود بحثاً دءوباً. وإذا به يجده في العيان ورؤية البصر. وكأنما كان عبدالقاهر مرتاباً في أساليب المناقشة والاحتجاج. عبد القاهر لا يكاد يرتاب في كلمة العيان.

❖الإشارة إلى قول الشاعر:

فأصبحت من ليلى الغداة كقابض

على الماء خانته فروج الأصابع.

لقد بقيت مبهمة بعض الإبهام. العيان كلمة تحتاج إلى تأمل. ولا بد من إنقاذها بإضافة بعد شبه أسطوري خيالي إليها. وقف عبد القاهر عند قول أبي تمام:

وطـــــول مـــــقـــــام المرء في الحي مخلـــق
لـديـبـاجـتـيـه فـاغـتـرب تـتـجـدد
فـــإني رأيت الشـــمس زيـــدت محبـــة
إلى الـنـاس أن لـيست عـلـيـهـم بسـرمـد

يقول معلقاً: هذا التجدد لا معنى له إذ كانت الرؤية لا تفيد أنساً من حيث هي رؤية، وكان الأنس لنفيها الشك والريب، أو لوقوع العلم بأمر زائد لم يعلم من قبل.(٣) في هذه الكلمات تتجلى وطأة الشك. وكأن الرؤية لذاتها لا قيمة لها في صريح قوله.

وربما كانت دقائق عقل عبد القاهر أخفى، لربما كان عبد القاهر مشغولاً بالتعارض الذي يقف في وجه التجاوب. التعارض في موقفنا من الشمس نحبها وننصرف عنها. نتجه إليها ونرتاب في أمرها. هذا التعارض أصلي في نفوسنا، تقسو علينا نفوسنا، حين تكشف الأشياء أحياناً كالذي تفعله الشمس في تخيلنا. قوة المثل المستكنة في الشمس تناوئنا، ولا نستطيع أن نثبت لها. قوة الشمس هي قوة نفوسنا ترهقنا إذا مضينا في التوضيح إلى أبعد مما ينبغي.

هناك إذن ما يشبه الخصومة الأصلية بيننا وبين الشمس تتضح في الشعر منذ وقت مبكر. والقمر من هذه الناحية أقرب إلى نفوسنا الحانية المتواضعة التي ترتاب في الوضوح والإشراق الحاد بعض الارتياب. هذا التعارض يعود بنا إلى موقف عبد القاهر الأساسي حول التأليف بين المتنازعات. التنازع كامن في نفوسنا في كلام أبي تمام. والأنس الذي يبحث عنه عبد القاهر لا يستقيم مع موقف واحد من أنفسنا. إننا محتاجون إلى أن نجد أنفسنا، وإذا وجدناها اعترانا ميل إلى مفارقتها بعض المفارقة أو الاغتراب عنها.

سوف تظل الشمس هي نفوسنا، ويجب أن نقبل التحدي، وأن نخضع لها. فارق نفسك بعض المفارقة، وحاول أن تعيش على محبة نفسك، لكن هذه المحبة ليست بالأمر اليسير. المحبة تحتاج إلى أن تعيش على أكثر من مسافة بينك وبين نفسك. الشمس أمامك بالمرصاد. الشمس كما قلنا هي نفسك التي تتبدى، وتتجسم أمامك. سوف تنفصل عنك نفسك انفصالاً يبهرك، وحينئذ تشعر أنك لست أنت، يمكن أن تتفوق على نفسك، ولكن هذا يكلفك كثيراً. لا بد أن تغير المسافة، وأن تحنو على نفسك الصغيرة، لا بد أن تختفي عن قوتك، وسطوعك، وتحديك، وطاقتك العقلية.

هذه بعض آفاق البيتين اللذين قالهما أبو تمام. ولكن عبد القاهر عزّ عليه أن يستقصي قوة المحسوس من أين تجيء، وظن أن المحسوس في خدمة المعقول، فكأنه يحترم المعقول في ظاهر القول بأكثر مما ينبغي. لكن

عبد القاهر لا يمكن أن يفهم إلا إذا جمعت أطراف الكلام كلها أو أكثرها، لقد عدنا هنا إلى همه الأساسي، هم التنقل بين المشابهة والمباينة، وعدنا إلى همٍّ أبي تمام وهمٍّ عبد القاهر أيضاً في إيجاد مصالحة من نوع ما بين الخيالي والعقلي، بين الأسطوري والمتجرد.

أبو تمام سيد المحتفلين بهذا الإشكال العسير الذي لم يبحث بعد بحثاً وافياً. وعبدالقاهر يضم أبا تمام والبحتري في حلقة واحدة. إنه يراهما معاً معنيين بإشكال واحد. هناك مستويان يحاول كل منهما إيجاد تآلف بينهما. ليس التآلف يسيراً. وليست الخصومة بينهما ضئيلة. لقد رأينا البدر الذي يخاصمنا بعض الخصومة في شعر البحتري الذي أعجب به عبد القاهر.❖ لكن خصومة البدر لا تخلو بداهة من تلطف ومداهنة وود أيضاً. لكن الخصومة والود يلعبان معاً في عقل البحتري وعقل أبي تمام وعقل عبد القاهر الجرجاني. ما من وحدة ساذجة مستقيمة الخطى. هناك في باطن ما نسميه حداثة الشعر، وفي باطن كلام عبد القاهر ريب عميق لا يمكن التغلب التام عليه ومحاولة عبدالقاهر معالجة هذا التناقض أيضاً من وراء ستار كلمة التشبيه والتمثيل.

لا تقل إن عبد القاهر يرى الأنس قريباً متاحاً بين يديك أو بين يديه. الأنس يحتاج إلى مجاهدة، والأنس يروح ويغدو، تتجاذبه الشمس التي تفارقنا، والشمس التي تعود إلينا. ولكنك لا تدرك هذا النوع من التجاذب أو التدافع في الكتاب إذا قرأته مرة واحدة أو قرأته متأثراً بفهم أصحاب شروح التلخيص.

الكتاب أكثر دهاء مما نتصور، وما يتعرض له الشعر (الحديث) في منطق عبد القاهر شيء يعز علينا أن نتجاهله. كيف نتجاهل هذا الإيهام الباطني العنيد. الإيهام بأن الشمس تطلع كل يوم فتسرك وتسوؤك. وتتحرك أنت بين المسرة والمساءلة. لن تزول الشمس، ولن تفارقك نفسك تماماً. ونفسك مسلَّطة عليك تسلط الشمس. علينا إذن أن نتعامل مع هذه السلطة العنيدة تعاملاً لا يخلو من مداهنة ورياضة وجمع بين الرفض والقبول.

ان عبد القاهر من خلال كلامه عن الأنس بالمشاهدة يكاد يحرك أخلاطاً من القلق حول التنازع الذي أصررت عليه بين العودة المؤقتة الخاطفة إلى اليقين الدافئ الذي يحتضننا أو نحتضنه، وهذا الواقع الذي نتعقله في صعوبة لا تخلو من أسى فنطارده ويطاردنا. لنقل إن الأنس بالمشاهدة أنس بعالم غير العالم. إننا لا نكاد أن نشاهد أنفسنا إلا قليلاً. ولن نشاهد أنفسنا إلا على حساب جوانب أخرى. مشاهدة أنفسنا ينبغي أن تكون فيما أظن هي المقصودة بكلمة الطبع والرؤية وما إليهما. إننا في أنماط الاحتجاج العقلي لا نكاد نستمتع استمتاعاً بريئاً بأنفسنا. عبد القاهر لا يخلو من ومضة صوفية محبوبة في هذا الموقف أيضاً.

❖قال البحتري:

دان على أيدي العفاة وشاسع
عن كل ند في الندى وضريب
كالبدر أفرط في العلو وضوؤه
للعصبة السارين جد قريب

طالما نسب عبد القاهر إلى إعلاء كلمة الاحتجاج. ولكن عبد القاهر في أكبر الظن يبحث المراوحة والترجح أو التعذيب أو الاستمتاع الذي يبلوه المرء قربه من هذا العقل وبعده عنه. لكن كلمة العقل في كتاب أسرار البلاغة حمالة أوجه لا وجه واحد. إنه أحياناً يستعمل الكلمة لكي يعبر عن «نقاء» الفطرة التي يجدها ممثلة في النص الديني الكريم. هذا النقاء الذي يُذكّره بما جد على العقل العربي والإسلامي من توزع وحرص على الاستمتاع بحاسة الاختلاف. ومستنقع الخلاف أمر يعني عبد القاهر في كتاب أسرار البلاغة. وجاذبية الخلاف وصعوبة العودة إلى التناسق الباطني الحميم هو الموضوع الجدير بالكتاب.

لكن المرامي لا تنال كلها بسهولة، فقد علقت كلمة المحسوس وما أشبهها بعقولنا حتى استحال علينا التعمق فيما تحمله الصور المحسوسة أو المنتمية بوجه ما إلى المحسوس، وظهر شيء من الجفوة بين الإلحاح على الشبه، والتنبه إلى قيمة المفارقة. وليس من الممكن بعد هذا العمر الطويل أن يغضي عن الطابع الأسطوري الذي يصنعه الشعر من هذه الكائنات المحسوسة بحيث تتحول إلى عالم فوق المحسوس دون أن ندري. وما أكثر ما ردد الباحثون بعد عبد القاهر أبياته، وما أكثر ما وقفوا عند وجه الشبه الحسي أو شبه الحسي. ولك أن تذكر مثالاً على ذلك قول قيس بن الخطيم.

وقد لاح في الصبح الثريا لمن رأى
كعنقود ملاحية حين نورا

ولا يستطيع القارئ أن يغضي عما صنع الشعر من تجاوز عنقود الملاحية المنور فقد استحال إلى ما يشبه أن يكون صورة أولية منقولة من الأرض إلى السماء أو صورة تجتمع فيها أضداد. هذه الصورة التي تنافس الثريا وتريد أن تأخذ مكانها.

استحالت صورة عنقود الملاحية في غمضته إلى أثر قديم، وذهب عن الملاحية شيء كثير، واشتبه أمرها، وتسامى القارئ على أشياء كثيرة مرتبطة بها، وتبادر إلى الذهن كيف يراد من عنقود الملاحية أن يصعد، ومن الثريا أن تهبط قليلاً. فلا أنت راضٍ ببعد الثريا، ولا أنت مطمئن إلى علاقتك بعنقود الملاحية.

ونحن نريد أن ننتزع الثريا من عليائها واجتماعها ونظرها إلينا، وقوتها وسحرها، وكأنما نحن منفردون مستوحشون في حضرتها، ليس لنا من حول ولا طول، وهذا كله على مبعدة من عنقود الملاحية المنور. ولكن عنقود الملاحية طاقة خيالية أسطورية ننساها أو ننسى أننا حين نشق الحجب دونها نريد أن نعلو على أنفسنا، ونعلو على الجانب الحسي منها ومن العنقود، فلا همَّ لنا إلا أن نتساءل أحق أننا أمام عنقود ملاحية. أحق أننا نفهم عن عنقود الملاحية ما ينبغي. ولكن في البيت نبرة بعد نبرة. لنحاول في سكرة أو إغفاءة ما لا نستطيعه في يقظة وتأمل. لنحاول نقرأ في القريب المحسوس الممتع شيئاً بعيداً غير محسوس ولا ممتع. كيف إذن يصعد المحسوس. فإن المحسوس في نفسه ليس حميماً على الدوام. المحسوس قد يذكرُ بالفرق والبعد والتناطح.

وهكذا نستطيع، إذا تأملنا في إضفاء بُعد سلفيٍّ على بعض الصور، أن نجد التنازع الذي ينشأ بين عنقود الملاحية المنور في طابعه الحسي والثريا التي لاحت في الصباح، فكيف يجتمع هذا وهذا دون أن يغير كل واحد مكانه، ويتحرك نحو الآخر بعيداً عن الآخر. وبعبارة أخرى إن فكرة الشبه تبدو هنا وفي أماكن كثيرة غير ملائمة لقوة البيت.

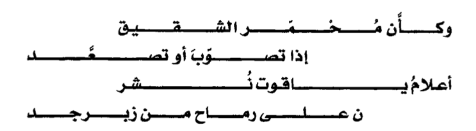
لنقل إذن إنّ البُعد السلفيَّ قد يكون كامناً في الثريا، وكامناً في عنقود الملاحية. والثريا إذا اجتمعت إلى عنقود الملاحية ذكرتنا بأنها أكبر من أوهام الإنسان أو ذكرنا عنقود الملاحية -إذا اجتمع إلى الثريا- أن العنقود وهم من الأوهام لا أكثر من ذلك. هذه دنيا ساحرة تخيل إلينا أن عين الشبه عين قاصرة، وأن الدنيا من حولنا وفي أنفسنا تحتاج إلى مصالحة. فقد تفرقنا عن أنفسنا، وتفرقنا عن العالم، وأصبح التئام الجرح صعباً. وليس شيء أرعى إلى الغرابة من أن يكون عنقود الملاحية رمزاً إلى عقولنا. نريد أن نأكله كما تؤكل الأصنام ليخلص المرء من المفارقة في بعض الأحيان. ولذلك يشيع في البيت ما يسميه عبد القاهر في موضع آخر قريب النافر من المسرة.(٤) ومعنى هذا أن البيت يسخر من نفسه أو يسخر من سرورنا به. فالسرور نافر، والنافر يسخر من محاولة سطوة التشابه.

ولكن مثل هذه التأملات عزّت علينا لأننا لم نستطع أن نقرأ في المحسوس شيئاً فوقه، هو أن نقرأ فيه مشكلات عقولنا التي لا تنقضي. فالمحسوس تكمن في طاقة التناقض بأكثر مما تكمن فيما نسميه باسم المعنوي أو المعقول. وما دمنا نتحدث عن التناقض فنحن نجري مع عبد القاهر في دنيا مثلين متباينين، أو مؤتلفين مختلفين. دنيا جدل لا يصح التخلص منه بمصطلح المشابهة.

والمهم أن عبد القاهر يبدو على مشارف السخرية، في عبارة أو عبارات، من الهوية أو المغايرة. ولا يسعنا أن نقول باجتماع التباين والائتلاف دون أن نلجأ أحياناً على الأقل إلى مشارف الأسطورية. هذا الائتلاف قد أعطى من الأهمية الكثير على الرغم من أن بعض عبارات ومصطلحات عبد القاهر تشكك فيه لو تأملناها بدقة. انظر مثلاً إلى قوله(٥) والمعنى الجامع في سبب الغرابة أن يكون الشبه المقصود من الشيء مما لا ينـزع إليه الخاطر، ولا يقع في الوهم عند بديهة النظر إلى نظيره الذي يشبه به، بل بعد تثبيت وتذكر، وفلى للنفس عن الصور التي تعرفها، وتحريك للوهم في استعراض ذلك واستحضار ما غاب.

هذه العبارة تعني أننا نكدأ نفسنا بحثاً عن مطلب غائب لا يتحقق، وبنا شوق إليه، ولكننا لا نجده إلا بعد رياضة وتكلف. عبد القاهر إذن يرى التشابه والائتلاف مطلباً صعباً، ويراه جديراً بالتنقيب. لكن إلى أي مدى تظهر هذه العبارات السابقة وما إليها ما نتكلفه في سبيل العثور عليه. العبارات والمصطلحات تشي بأننا قد نتكلف تصور الائتلاف، وتشي بأن بديهة النظر مشغولة عنه، وأن الخاطر لديه من الأسباب ما يجعله غريباً عن الائتلاف، أو ما يجعل الائتلاف غريباً عنه. وتحريك الوهم عبارة مهمة لأن الوهم لا يؤدى مؤدى كلمة العقل والفكر. الوهم قد يختصم معهما. أي أن الائتلاف بعبارة أخرى وهم يتحرك في ظل خصومات غير قليلة.

لا بد أن نقرأ هذه العبارات قراءة متأنية. وعبارة الشبه الغريب تعني بسهولة أن الشبه يمكن أن تتشكك فيه. «الشبه الغريب» مصطلح يحمل في طياته شيئاً من التناقض لا نفطن إليه. إذا أصررنا على أن التشابه وهم من الأوهام أو حنين من الحنين أو مطلب لا يسهل تحققه في المقام الذي نحن فيه. وربما أراد عبد القاهر، واعيا أم غير واعٍ، أن يشكك في التشبيه نوعاً من التشكيك. نحن نجاهد في البحث عن الائتلاف. ونحن الشعراء أو القارئين للشعر نصنع صنيع عبد القاهر، قد نتمسك ببعض التفصيلات التي لا تراودنا إلا بصعوبة. ولكن هذه التفصيلات أمرها غريب. وهنا يسوق عبد القاهر قول الصنوبري:


وكأن مُحمَر الشقيق
إذا تصوَّبَ أو تصعَّد
أعلامُ ياقوت نُشر
ن على رماح من زبرجد

هنا نجد لطف الغرابة قد ائتلف من تفصيلات بعيدة عن الخاطر. عجباً لقد ضقنا أو ضاق عبد القاهر بالمحسوس الذي أعزّه وقدره، وقال إنه «علم الطبع» الذي هو أغلى ثمناً من «علم العقل». خرج عبد القاهر من المحسوس القريب إلى الغريب، وخرج من الأنس الذي ذكره نصاً إلى الغريب، وخرج من (الجملة) الحميمة إلى التفصيل الذي يأتي متأخراً إذا نحن لم نركن إلى (الجملة) السابقة التي هي أكثر دفئاً.

والمهم أن الجو العقلي والنفسي في كتاب أسرار البلاغة يتعرض لشيء من التفاوت. عبد القاهر -بعبارة أخرى- يتشكك في الشبه تشككاً لم نكد نصغي إليه صغاء متيناً. ما أجدرنا بذلك. وكلمة الغريب تخايل عبد القاهر، وتخايلنا مرات بعد مرات. فكيف نتخلى عنها، ونقع فرية الاعتقادات السهلة أو فرية ظنون متردية في التشابه والاطمئنان.

لا بد لنا من أن نذكر مسألة الاختلاف ذكراً أكبر. ولا بد لنا من أن نبحث عن نوع آخر من الائتلاف لا يقوم إن قام على التشابه. انظر مرة ومرة إلى كلام الصنوبري الذي لا نعرف حتى الآن كيف نقرؤه. ومن ثم نسرع إلى ذمه أو النفور عنه. كان الإمام عبد القاهر أبرع في مقاومة النفور، وأصدق منا في القراءة. قال لقد توهم الصنوبري واغترب، وبحث عن عالم مقدّر لا عالم موجود. بحث عبد القاهر أو بحث الصنوبري معه عن عالم ممتنع. لِمَ، وكيف؟ لا نكاد نسأل أنفسنا. وإذن فنحن لا نثري كلام عبد القاهر إثراء. فنحن مشغولون عن الإثراء بالرضا الأبكم أو النفور الأبكم.

عبد القاهر لا يملّ من ذكر عالم الغريب والغرابة كما وضحنا في مكان آخر. وعبد القاهر مشوق إلى تركيب لا ندري كيف خطر لذهنه. أكان العالم الذي يراه مضطربا متدافعاً. أكان عبد القاهر يبحث عن تشابه أم كان فيما كان يبحث عن استبدال عالم بعالم. عالم قد تظن أول وهلة أنك تعرف شيئاً عنه ولكنك ما تلبث أن تنكر

شيئاً منه وأن تجده غريباً.

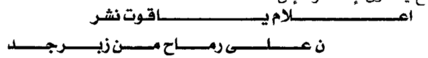
عبد القاهر يبحث عن أشياء لم ترها أعين، ولم تسمعها آذان. ولكننا قساة لا نرحم عبد القاهر ولا نتأتي له في رفق. عبد القاهر مغترب، والدنيا من حول عبد القاهر مغتربة. وربما كنا الآن بعد هذا المدى المديد مغتربين. أظن الناس قد تمسكوا بعبارات عبد القاهر، والشعر الذي أورده عبد القاهر لأنهم وجدوا غذاء لهذه الغربة، لرفض ما يرون، والبحث عن دنيا لا تستقيم إلا في الوهم. ما هذا الخلاص الذي يراود عبد القاهر، ويراود قارئيه المعجبين به الذين لا يبغون عنه حولا. يراودنا أيضاً عبد القاهر -من ناحية- يوهمنا أن هنا شبها، ويوهمنا أن الشبه غريب. لك أن تقبل الشبه، ولك أن تنكره، ولكننا أنسينا التوزع والانقسام الذي يكمن في عبارات عبد القاهر.

نستطيع أن نرى في الغرابة رأياً أكثر خدمة لها من الإلحاح على الشبه أو وجهه. أن نرى النيلوفر الندى الذي أمعن في الحياة غريباً، وأن نرى دبابيس عسجد قضيبها زبرجد عالما غريبا، وأن نرى التنافر الذي يشير إليه عبد القاهر، وينشاه بين العالمين أيضاً. النيلوفر غريب، لا تنسى ذلك. ولولا غربته وغرابته لما اجتمع إلى دبابيس مشتبهة مخيّلة موهمة، لا تستطيع أن تقرب هذه الدبابيس من عسجد دون أن تحتاط، وكنت خليقاً بأن تقرب النيلوفر في يسر أكبر لو أنه عاش في بيئة أخرى يحاور فيها شيئاً آخر.

وهكذا ننتهي إلى أن كلمتي الغريب والأسطوري تتلاقيان، وأن الذي نراه منذ القدم وهو النيلوفر، والذي نراه الآن وهو دبابيس العسجد وقضبانها التي تشبه الزبرجد. كلاهما أدخل في أسطورة منه في حقيقة. لا فرق بين أن تستخدم كلمة الوهم والغريب وأن تستخدم كلمة الأسطورة.

وقل مثل ذلك في أبيات أخرى للصنوبري؛ الحاسة الأسطورية أو الخرافية إن شئت أن تفرق بينهما ماثلة. كل العالم وهم. الأعلام والرماح وهم. الشقيق الذي كان يعد من أزهار الملوك التي يحسن حمايتها وهم كذلك. انظر إلى الشرف والغنى اللذين يحومان حول الشقيق ماذا جرى لهما.

ليس لدنيا إلا غرائب. والغرائب تحنو على الغرائب. وكأنها في حنانها تنافس التركيب ❖ الصامد الذي يشتهيه عبد القاهر. إذا أصررنا على الغرائب لم تكد فكرة التركيب تستقيم لدينا لأن التركيب بطبيعته ينفر بعض النفور من الغريب. لكن التركيب الذي يصطنعه الشاعر ويبحث عنه عبد القاهر تأييد للغريب؛ فكأن التركيب نفسه واقع في مأزق، إذا نظرت إلى:



❖ في وسع قارئ صبور أن يرجع إلى تفصيلات هذا المصطلح في كتاب أسرار البلاغة. ص ١٦٠، ١٦٥، ١٧٢ في تحقيق محمود شاكر.

في جوار البيت الأول:

وكـــــأن محمـــــر الشــــقـــــيـ
ق إذا تصــــــوب أو تصـــــعـــــد

أدركت أي عجز يصيب الشقيق، ويصيب الأعلام والرماح جميعاً. كل شيء وهم كما قلنا. وكل شيء قد يغري قارئ عبد القاهر بأن يقول إن عبد القاهر يبحث عن أسطورة تسخف الأساطير أو الأساطير المقيدة، كالشقيق والنيلوفر الندى. ولكننا صنعناوهماً أكثر سخفاً واشتباها من ياقوت الأعلام وأعلام الياقوت ودبابيس عسجد أو عسجد الدبابيس.

وهكذا انتقلنا من التركيب العضوي الذي تختفي فيه التفاصيل إلى تركيب صناعي يضج بالتفاصيل. لقد كان تركيب الشقيق وتركيب النيلوفر شيئاً آخر غير تركيب الصورتين المصنوعتين. لقد عز علينا أن نجد التركيب الحق. عز علينا أن نجد الائتلاف ولما عزّ علينا أن نجد الائتلاف مزّقنا تركيب الشقيق، ومزقنا تركيب النيلوفر، فرقناهما لأننا لم نرض عنهما رضاً كاملاً. لقد لعبت في عقولنا بعض بواعث التعذيب والاغتراب عن الأساطير التي يعيش عليها الإنسان في حال توافقه وتماسكه ونضجه.

نحن إذا لا نحنّ حنينا واضحا إلى النيلوفر والشقيق، نحن نفرقهما، نعذبهما، نحّتطهما نحن لا نستطيع أن نراهما بريئين حميمين. هذه أزمة وجود لا أدري كيف غابت عنا: لقد تحولت الأسطورة إلى خرافة ووهم. والوهم مشتبه يتألف من ياقوت وزبرجد أو يتألف من عسجد وزبرجد. هذا ما تنطق به أو تومئ إليه عبارات عبد القاهر: اهتدى عبد القاهر بحدس غريب إلى أن التفصيل ينافس التركيب، اهتدى إلى أن الأجزاء قد تنافس الكل، اهتدى إلى أن كل شيء ينقصه الوضوح والإقناع الطبيعي. ولكننا لو أسلمنا أنفسنا للبحث عن التشابه ضاعت منا هذه الملاحظات التي تؤول إلى تعجب.

عبد القاهر يسألنا من خلال مجاهداته. يستوقفنا، ليس منتهى كلام عبد القاهر هو التفصيلات والأبنية الوهمية. منتهى الكلام هو السؤال، والتعجب، والتحدي، والتراجع عن القبول، والريب في منطق الفهم والأقيسة والريب في منطق المعقولية أيضاً. لكن هذا كله لا يستقيم دون أن نحول الاحتكام إلى ما نسميه المحسوس والوهم إلى دنيا الأساطير التي تجادلها الخرافات أو الخرافات التي تنشأ في أعقاب الأساطير.

لكل مجتمع أسطورته؛ فهل صَحّ من أمر المجتمع أن ينشئ أسطورة من:

أعــــــلام يـــــاقــــــوت نشـــــر
ن عـــــلــــى رمـــــاح مـــــن زبـــــرجـــــد

أم أن الشعر والتأويل الغريب الذي ظفر به على يد عبد القاهر-كلاهما يسأل عن قوة خفية ليس السبيل إليها ميسوراً. الأسطورة بحث عن القوة في غير فطان قوة العقل وقوة المنطق وقوة الواقع المحسوس. ما القوة

الخافية؟ وما معوقاتها؟ ما هذا التحول الذي أصاب الشقيق وأصاب النيلوفر. ما هذا التحول الذي باعد بين قديم وحديث أو جعل القديم والحديث كالمتنافرين.

هل يستطيع المجتمع أن يبقى أسطورته وينميها دون عقبات ومخيّلات وتوهمات. ما الذي جرى لأسطورة المجتمع. نحن نغفل هذا السؤال لأننا لا نجمع الكلمات الأساسية التي يتحرك بينها عبد القاهر. عبد القاهر يتحرك بين كلمة الوهم والغريب من ناحية وكلمة النظر والفكر من ناحية. وقد أصر الشرَّاح على الاتجاه إلى هذه المجموعة الثانية، وإذا بنا نهمل ريب عبد القاهر فيها.

نحن بحاجة إلى أن نقدر الفرق بين الروحي والعقلي. إن كلمة الوهم في عبارات عبد القاهر قد تعني هذا الروحي. لا بد إذن في تعمقنا لكتاب أسرار البلاغة أن نقف طويلاً عند مدلول كلمتي الوهم والغريب ولا نأسرهما في إطار الفلسفة العقلية.

لا بد لنا أن نفترض أن أسطورة الشعر القديم لم تنقطع وطأتها. إنها أسطورة حياة ذهبت. أصاب الرماح والرايات والشقيق شيء كثير. وأصبح التوافق معها عزيزاً. هذه المقومات من ثبات أو صمود هل ضاع شيء منها، فاحتاج الشعر إلى بناء أسطورة ثانية على أنقاض الأسطورة الأولى. لا بد أن يُدخل الشعر الحديث الياقوت والزبرجد لكي ينبئ عن الدرة القديمة التي كان يبحث عنها الشعر القديم. ذهبت معالم هذه الدرة التي يسعى إليها الغواص أو البحث عن الأسطورة. وتخايلت الدرة من جديد، ظاهرها محسوس وباطنها اكبر، ظاهرها من صنع الانسان وباطنها يسخر. ظاهرها مادة وغنى وباطنها روح وقوة ومعنى.

في الشعر القديم يتمثل الروح أو المعنى منطلقاً متفرداً. ولكن جد على الشعر والحياة شبهات الغنى، وأحلام الامتلاك غير المحدود، والبحث عن الصمود من خلال البريق والوفرة، وتسخير الدرة القديمة، وتأبى صورة الدرة الحديثة إباء لا يخلو من صورة الأنوثة الضائعة التي يراد استبقاؤها.

اشتبهت أنوثة غامضة، وقوة قديمة، وزينة حديثة. وبات التعبير عن هذه المتباينات أو التأليف بينها هم الشعر وهم عبد القاهر.

لا بد للحياة من أسطورة تنظم صعوبات غير قليلة مطلوبة وغير مطلوبة. أسطورة قد تشتبه مع الإشباع الوهمي للرغبات. ويظل عبد القاهر أمام مشكلة التأليف بين المتباينات. التأليف بين الصغير والكبير (النيلوفر- الشقيق- والعسجد- والزبرجد)، المتغير والثابت، أو المطبوع والمصنوع أو القوة الفطرية والملك المنظم. التأليف بين حرية النفس ونقائها وقيودها وعوارضها ومتغيراتها. ألا يحسب لعبد القاهر اختيار الأبيات التي تطرق الأبواب مرة واحدة في قوة وإصرار واختصار.

الفلسفة العقلية تتهاوى على يد عبد القاهر كثيراً وإنَّ تصورات خطيرة ذات وجه فوق العقل يراد التأتي لها أو التجول في ربوعها. إن الفلسفة العقلية تهتم بأن تجعل الصور السابقة ممتنعة من الناحية العرفية، وممكنة من ناحية التصور التجريدي. ولكن إصرار عبد القاهر على الغريب والواهم يراد به في الأغلب انتقال الصور إلى هذا العالم المشكل الباهر الذي يسر وينفر. واجتماع السرور والنفور ليس من اليسير أن يصاغ في قالب يسميه عبد القاهر مقتضيات العقول.

هناك إذن تخييل كامن في معظم الكتاب لا في قسم واحد منه. هذا التخييل يعني إذكاء جانب فوق العقل أو محاولة خلق أسطورة مهمة في جو صعب لا يسلس ولا يلين.

علينا ألا نبخل باستخراج الرهب من عبارات يظهر عليها الإغراء والمتعة في بعض النواحي. هذا الرهب الذي عجزنا عن أن نقرأه في الصورتين السابقتين. الرهب ظاهر في عبارات عبد القاهر مهما يخف على الشراح المتقدمين والمحدثين.

الرهب كوجه باطن للرغب، الخشية كوجه باطن للتعلق أمر يستحق الانتباه. الجمع بين الجانبين قد يسمى دراما أو يسمى أسطورة لأن الأسطورة ذات طابع درامي.

ما أكثر النقاش الذي دار في أسرار البلاغة حول ما يسمى في ظاهر الأمر الفرق بين التشبيه والاستعارة. لست أدري هل توقفت يوماً أمام كلمة الاستعارة لِمَ فضلت أو اختيرت دون غيرها من الكلمات. ما الحاجة التي يراد التعبير عنها بهذه الكلمة . ولماذا يختار عبد القاهر هنا مثلاً معيناً هو زي الملوك وزي السوقة. أن تخلع عن الرجل أثواب السوقة وتنفى عنه كل شيء يختص بالسوقة، وأن تلبسه زي الملوك، فيبدو للناس في صورة الملوك حتى يتوهموه ملكاً(٦) ثم يقول: لو أنك ألقيت عليه بعض ما يلبسه الملك من غير أن تعريه من المعاني التي تدل على كونه سوقة، لم تكن قد أعرته بالحقيقة هيئة الملك، لأن المقصود من هيئة الملك أن يحصل بها المهابة في النفس، وأن يتوهم العظمة، ولا يحصل ذلك مع الأوصاف الدالة على أن الرجل سوقة.(٧)

هل يمكن أن نأخذ نقاشاً من هذا القبيل على أنه بحث عن اسطورة جماعة تسمي باسم الاستعارة. وهل يلفتنا هنا البحث عن الهيبة والعظمة اللتين تساوقان عناية عبد القاهر بالأسد في كتابي دلائل الإعجاز وأسرار البلاغة. هل الأسد إذن بوصفه استعارة هو حاجة مجتمع إلى أسطورة يجتمع لها ما يعوز العبارات الأليفة.

هل نحتاج في بحث اللغة إلى ما يشبه مفهوما أسطورياً أخلاقياً نتحرك في داخله. هل كان الأسد رمز الخلاص، ورمز النقاء، ورمز القوة الصريحة الشريفة لا القوة المداجية التي تعمل في الظلام. هل كان الأسد مجمع قوة الروح وقوة المادة. لكن الأسد في شروح المعلقين فقد هذه الإيماءات حتى استحال إلى شجاعة شاحبة أو شجاعة لا تحمل من قوة الخلق وعزم السرائر شيئاً. لماذا لا نقف أمام كلام عبد القاهر عمدا عن زي الملوك وزي السوقة. الأسد مرتبط بالملوك، والملك ليس عالما يطوى في داخله سوقية. الملك يجب أن يكون نقياً نقاء الأسد. عبد القاهر يتحدث عن الاستعارات غير النقية التي تفترق حقائقها عن ظواهرها. الكلام في الأسد، والتشبث بفكرة الاستعارة «غير الملوثة» كلاهما يعنى - لو تأملنا - أن عبد القاهر يعنى نفسه - من خلال ما نسميه ملاحظات بلاغية - بما يشبه مطمحا إلى أسطورة... إن حلما شريفا جديرا بالانتباه يحوم في أسرار البلاغة. لكن هذه الأسطورة الأساسية دونها أساطير أخرى أو ما يشبه الأساطير تعوقها، وتنتحل قوتها، وصفتها في الظلام.

وأنا أرجو أن يتسع وقت القارئ وصدره ليعاود النظر في فصل لا ينفذ حبّي له - سماه عبد القاهر أو سماه بعض المحققين باسم التخييل بغير التعليل: وتكاد كلمة التخييل تعنى البحث عن أسطورة على النحو الذي أشير إليه هنا. انظر فيما تعاور كلمة الشمس من أجواء، وانظر إلى حرص عبد القاهر على أن يتولاها بالعناية:

قـــامت تـــظـــلـــلـنـــي مـــن الشـــمـس
نـــفـس أعـز عـــلـيّ من نـــفـســـي
قـــامت تـــظـــلـــلـنـــي ومـــن عـــجب
شـــمـس تـــظـــلـــلـنـــي من الشـــمـس

طـــلـعت لـهـم وقت الشـروق فـعـــايـنـوا
سـنـا الشـمس مـن أفـق ووجـهك مـن أفـق
ومـا عـايـنـوا شـمسين قـبـلـهـمـا الـتـقى
ضـيـاؤهـمـا وفـقـا مـن الـغـرب إلى الشرق

كـــبّـــرت حـــول ديـــارهـــم لما بدت
مـــنـهـا الشـمـوس ولـيس فـيـهـا المشـرق

فـقـلت هـي الشـمـس مسكـنـهـا في
الســـــــــــــــــمـاء
فـعـزُّ الـفـؤاد عـزاء جـمـيـلاً
فـلـن تسـتـطـيـع إلـيـهـا الصـعـود
ولـن تسـتـطـيـع إلـيـك الـنـزولا

فقلت لأصحابي هي الشمس ضوؤها
قـريـب، ولـكـن في تـنـاولـهـا بـعـد

كأنهـا الشـمس يـعـمـى كفٌّ قـابضـه
شـعـاعـهـا، ويـراه الـطـرف مـقـتـربـاً
أتـــــتـنـــــي الشـــــمس زائـــــرة
ولم تك تبرح الـــــفـــــلـــــكا

غربت بالمشرق الشمـ س فقل للعين تدمع
ما رأيت قط شمسا غربت من حيث تطلع

والسياق الذي تجيء فيه هذه الأبيات يسميه عبد القاهر تناسي التشبيه مما يدور على التعجب، وادعاء الحقيقة في المجاز. فماذا يعني عبد القاهر من هذا التناسي؟ وكيف يدور الأمر على رمز معقد طالت حياته في الشعر العربي، والتفَّت حوله أمال الشعر وصعوبة تحققها. فلست أظنك مكتفياً بما قد نسميه باسم الغزل والمحبوبة، والتجربة الشخصية. لك أن تنظر إلى تجاوز هذا كله من قرب أو بعد، ما الذي يسكن في السماء ولا نستطيع إليه سبيلا. هذا السؤال يمكن أن يشتق من الشمس. وقد دأب الشعراء على أن يجعلوا الشمس قريبة الضوء، بعيدة المتناول كالذي صنعه البحتري في البدر.

هكذا يمكن أن نتجاوز أغراض المديح والإشباع الشخصي. إن ثم أهدافاً غامضة نتخيلها أحياناً قريبة حين نلجأ إلى ما يسميه عبد القاهر تناسي التشبيه. لمثل هذا لجأت إلى حاجة المجتمع إلى أسطورة يعيش عليها. أسطورة تقف دونها الصعاب. إن هناك نوعاً من النماذج الأولية. فالمجتمع يشتاق إلى الشمس، والشمس عنيدة مكابرة. والشمس لا يمكن التأتي لها. حسبك منها ضوؤها. أما تناولها فبعيد غير مرجوّ.

ولك أن تسمي هذا كله بحثاً عن الشمس لا بحثاً عن ارتباط الشمس بفرد معين من الرجال أو النساء. فتناسي التشبيه يعني تناسي الوقائع والحدود. إن الوقائع الجزئية تستمد وجودها من هذا الرمز الأصلي المشبع بالأسطورة. إن المرء لا يملك نفسه من التعجب، والتأثر، واختيار عبد القاهر للشمس. الشعراء باحثون عن الشمس بحثاً لا ينتهي. والشمس لا تبدي نحو الشعراء غالباً إلا عطفا محدوداً. الجميع يتطلعون إليها، وهي لا تفكر قط في تبادل العطف معهم دون قيد.

وحينما يتخيل الشاعر شمساً تظلله من الشمس يتبدى لنا ما في الشمس من قوة، وبعد، وإغراء. لا بد من ملاحظة التجاذب بين النفس و الشمس. ولا بد من ملاحظة فتنة الجفاء والقسوة أيضاً. أليس هذا نمطاً من إعطاء الواقع أو بعض الواقع نمطا رمزيا أسطورياً يجعلنا نتقبله ونرفضه معاً دون أن ينالنا من هذا الموقف المركب مكروه واضح. يجب أن تختلط الأمور على الشعر لأن اختلاط الأمور هو بلوغ الأسطورة. يجب أن نعيد إلى المجاز وجهه الأسطوري لأن المجاز قد نما على مبعدة من الأسطورة ليظهر من التوتر أضعاف ما تسمح به الأسطورة.

وحينما يطلع سنا شمسين يجترئ الشعر، ولا يعبأ بالذين يقفون في وجهه. إن الشعر يحتاج إلى شمس في وسعها أن تخاطب الشمس. وهذا يعني إن بنا حاجة إلى أن نتلطف للشمس، بنا حاجة إلى أن نخلص من تفرد الشمس ووحدتها طمعا في ثنائية أقرب إلى الصحبة والإلف وأمعن في دنيانا.

اقرأ هذين البيتين مرة أخرى:

طلعت لهم وقت الشروق فعاينوا
سنا الشمس من أفق ووجهك من أفق
وما عاينوا شمسين قبلهما التقى
ضياؤهما وفقا من الغرب إلى الشرق

يقول عبد القاهر إن الشاعر لا يخشى إنكار منكر، ولا يحفل بتكذيب الظاهر له، ويوم النفس، شاءت أم أبت، تصور شمس ثانية طلعت من حيث تغرب الشمس، فالتقتا وفقا، وصار غرب تلك القديمة لهذه المتجددة شرقاً. (٨) فأما الذين ينكرون الأسطورة والأمل والمصالحة فلا قبل للشاعر بهم، وأما المتنبي فمشغول بالبحث عن البدر مرة في القصيدة المشهورة:

لـيـالي بـعـد الـظـاعـنين شـكـول
طـوال، ولـيـل الـعـاشـقين طـويـل

ومشغول بالبحث عن الشمس مرة أو البحث عن التآلف بين شمسين. إن إحدى الشمسين لا تغنى عن الثانية. نحن نستجد من الشمس بها. ونحن في أشد الحاجة إلى التعجب من أن يصير الغرب لأحد الشمسين شرقا للمرة الثانية. هذه هي آمال الشعر في الإصلاح تأخذ شكل الرمز السفلى أو الرمز الأسطوري.

يحب المتنبي تناسي التشبيه أو تناسي الواقع الذي يحفل بالتعارض بأكثر مما ينبغي، يحب المتنبي أن يؤلف بين المتباينات، هذا التأليف يستهوي عبد القاهر(٩) والمهم أن المجتمع يمكن أن يسعد إذا تصور الأسطورة تتحقق. إذا تصور آلام التشبيه أو الازدواج تقل. المجتمع يبحث عن تآلف أعمق وأنضج من التآلف السطحي. والمتنبي في عبارة عبد القاهر يسوم نفسه تصور شمس ثانية. هذه هي مكابدة الشعر المستمرة في تصور إصلاح أمر الشمس. لكن هذا الإصلاح يأخذ طابعاً حالماً أو شبه أسطوري لا يضيق بالتخالف ضيق الذين لا يستطيعون تناسي الوقائع الصعبة.

إن المتنبي يبحث عن سنا الشمس المصفى. ويجد في بحثه عناء على نحو ما يقول عبد القاهر. ولذلك يلجأ إلى التثنية لأن التثنية صحبة وألفة. التثنية قد تعني زوال بعض الفرق بين الملك والرعية، قد تعني اندماج الرعية في الراعي. هذا الاندماج الذي يطهرهما معاً حتى يتلاقيا.

ولك أن تسأل كيف وقع عبد القاهر على مثل هذه الملاحظات التي لا يفرغ منها التأمل، ومثل هذا الشعر الذي دأبت عليه قرائح الشعراء الباحثة عن الشمس. والمتنبي سيد المهمومين بالنفس العربية ومشكلاتها. ومشكلاتها البحث عن شمس. النفس العربية تبحث عن التكبير.

كـبّـرت حـول ديـارهـم لما بـدت
مـنـهـا الـشـمـوس، ولـيس فـيـهـا المشـرق.

التكبير كشفٌ وبهجةٌ وسموٌّ. وهذا كله لا يتحقق إلا إذا دفعنا إحدى الشمسين جانبا أو دفعنا بعض جوانبها. ما أحوجنا إذن إلى حلم نرى فيه المشرق قد ظهر وسطع، وتفرق الضوء في كثرة تشارك جميعا في الاحتفال بأنفسها. إننا خليقون أن نرتاب في المشرق المألوف الذي قبله الناس، وجرت عادتهم على التعامل معه. أليس من حلم لمشرق جديد. هل كانت الشمس محتاجة إلى البدر يهذبها، لكن البدر نفسه يشتبه بالشمس. القمر في كلام البحتري المشهور قريب الضوء ولكنه شاسع،(١٠) والشمس شاسعة أيضاً. ولولا أنها شاسعة لما سام الشاعر نفسه مشقة تناسيها أو تناسي التشبيه بها. لا خير في أن نتشبه بالشمس؛ فالشمس في قرارتها جافية، مزهوة بنفسها، تعطي وتمنع. ما هذه الشمس، ما هذا البدر؟

أليس مما يلفت النظر أن يكون للشعر يد في البلى الذي يصيبنا به القمر:

لا تعجبوا من بلى غلالته
قد زر أزراره على القمر

يقول عبد القاهر لا تتعجبوا مما يصنع القمر(١١) فهذا شئ من طبيعته وتأثيره. لكن القراء لا يحبون أن يتجاوزوا ظاهر الكتاب إلى شئ آخر في أعماقنا. ماذا يعني عبد القاهر من كلامه عن إخفاء التشبيه، ومحو صورته من الوهم. ماذا يعني عبد القاهر من كلمة الوهم التي تُضاد من فكرة التشبيه. ألسنا في مقام البحث عن وهم أصح وأجمل وأنقى.

هذا نمط من كلام عبد القاهر الذي يحوم من خلال تناسي التشبيه(١٢) حول هموم كبيرة حقا لا تدرك من خلال المقايسة العقلية، والتأتي التدريجي، وإنما تنال وتخشى معا في لمع مقتضبة تربط المتاح بالمتعذر، أو تربط الخشية بالرجاء في صورة أبهى مما أدرك الناس. أليس هذا كله مسوغاً للزعم بأن عبد القاهر يدفعنا دفعاً لالتماس رموز الشعر الأسطورية. أرأيت كيف دافع عبد القاهر عن بواعث استعمال كلمة التشبيه المقترنة بالإشكال والاشتباه، ودوافع تناسى الكلمة بحثاً عن حلم لا يُضْنَى فيه الاشتباه إلى هذا المدى الأليم.

إن الأبيات الكثيرة التي استوقفت عبد القاهر لا تتدابر تدابرا واضحاً في مراميها. هل تفترق الشمس الحائرة المحيرة عن العسجد والزبرجد والياقوت. أليست هذه ملامح الملك، وتنقية الضمير، وما يشوب التنقية من عسر. ماذا يصنع الشعر إذا تطلع إلى الصفاء من الأدران، والنجاة من المتغيرات الصعبة. ماذا يقول إذا أراد أن ينطق الياقوت والعسجد والزبرجد. كيف يتوهم تحقق الآمال الكبيرة، وكيف يطمئن إلى النيلوفر والشقيق دون أن يصنعهما من الأحجار الثمينة. الأحجار قد تصور رفعة الإنسان نفسه. ولكن عالم الرفعة محيِّر، لا يقترب منه في يسر يسير. هذه معالم الشمس مرة أخرى.

إن الشعر العربي لم يكن مشغولاً بالأعراض، والتوافه، والترف الرخيص، التملق، والاستجداء، والتشبه بالأغنياء. كان فيما أظن يقلب حياة المجتمع تقليباً باطنياً، كان يتأمل فكرة الملك ونقائضها، وتحققها، ووهمها،

وبريقها، وظلمتها. هذا عالم لم يشرح بعد شرحاً كافياً. ولكننا ننسى أن عبد القاهر اختار دلائل الشعر العربي أو أسراره التي تختفي وراء الظاهر الكثيف. كيف كانت متاعب الشعر أو متاعب الوجدان العربي. سؤال يخطر لقارئ أسرار البلاغة. يخطر له توقف عبدالقاهر عند الحاجة إلى النسيان، والحاجة إلى الأحلام والتغيير، وصعوبات البحث عن النظائر والأنساق.

لكن كثيراً من الدارسين لا يظنون النقد العربي قلقاً متوجساً. لقد غلب علينا نوع من سوء الظن، وكدنا ننسى الأفق البعيد الذي تتحرك فيه مصطلحات كثيرة، وأصبحنا محتاجين إلى أن نبعث الحياة قلقة في ملاحظات غاب عنا وجه أهميتها، وإشكالها. إن القلق العميق الذي نحاول إستنباطه خير من «الراحة» التي تبطن كثيراً من معالجتنا لتراث غني.

مايزال «الانتماء» الصاخب موضوعاً جديراً بالافتراض إذا طرقنا النقد والبلاغة. لقد ضيعنا وقتاً غير قصير في محاولة التفرقة بينهما، وعرضنا لما بين التراث وبعض الملامح الحديثة من صلة. وكان هذا مفيداً من بعض الجهات. وظل السؤال عن فحوى الملاحظات النقدية أو تأويلها الثقافي مطلوباً. إن النقد العربي مُدخل ذو أهمية خاصة لثقافتنا. وثقافتنا هي حاجاتنا العقلية والوجدانية التي أرقتنا حين حققنا جانبا منها، وعجزنا عن جانب ثانٍ.

لكن قراء النقد العربي ينسون أيضاً أن النقد تأويل. وهذا التأويل مناط عناية عبدالقاهر في آخر دلائل الإعجاز. وله فيه صفحات مضيئة عميقة لم تلق حظها من التأمل والمراجعة. لقد أعطى عبدالقاهر لفكرة المصطلح بعداً «تأويلياً» وجعله علامة لا أكثر، وطلب إلينا أن نعمل التأويل إعمالاً فيما نقرأ من تقريرات واصطلاحات. وفي التأويل يستقيم للنص ظاهر وباطن، ويستقيم للمصطلح وفكرة القوانين الخارجية التي ارتاب فيها شيخ جليل: «المصطلح» النقدي في نظر عبدالقاهر علامة جديرة بالتوقف، علامة هذا القلق الروحي الذي كاد يكون صريحاً في كلامه. وهو علامة اريحية (١٣) ومنبث إحساس روحي فهل وعينا هذا الدرس. لقد حاولت في هذا البحث أن أعيد الحياة إلى مصطلحات قديمة يظنها كثير من الدارسين غير لائقة بمستوى العناية في هذا الزمان. لقد كان هذا الظن علامة سوء إدراك معنى المصطلح.

معنى المصطلح يجب أن يكون موضوع نقاش أوسع وأخصب مما أعتدنا عليه. واذ ذاك يستبين لنا، ولو إلى حد ما، أن علاقتنا بالتراث العربي والفكر الغربى الحديث معا تحتاج إلى مناقشة وسعة صدر.

لقد اصاب فهمنا للمصطلح النقدي المعاصر أيضاً شيء من السرعة أو الركود أو التحنيط أو الاختصار أو التعرية. لكننا راضون مبتهجون. ليأذن لي القارئ في أن أقول إن أي فهم للمصطلح النقدي بمعزل عن قلق حياة ومصير ينبغي أن يشك فيه.

كل شيء موجود في النقد العربي المعاصر وتفهم المعاصرين للنقد القديم ما عدا الخوف والقلق والرجوع إلى النفس والمبالاة. المصطلح ذو دلالة أخلاقية. المصطلح النقدي، فيما أعتقد، هزّة ضمير من قريب أو بعيد.

ليس في هذه العبارة إقحام لشيء خارجي . ما أعنيه واضح، فالمصطلح النقدي يجب أن يفهم في إطار حوار خلاق مع هموم الثقافة الحية التي نريد أن نعيش عليها. هذا الحوار في أعماقه، التزام باطني متجدد. وهنا ينبغي أن نذكر أن ليس لمصطلح قداسة ما، وما ينبغي أن يعامل معاملة المبدع القديم أو المبدع الجديد.

المصطلح إهابة، وحث، وإغراء بمغامرة . ومن حق النقد العربي القديم أن يدخل في إطار ثان غير الإطار المألوف،أن يبعث بعثاً آخر. ولا عليك المقولة السخيفة التي يزعم أصحابها أننا نبحث عن مقاصد القدماء. فكلمة المقاصد غامضة في جوهرها . والمصطلحات لا تعبر عن مقاصد المصطلحات تتجاوز المقاصد الواعية على الأقل. المصطلحات ملك لنا. المصطلحات ليست أشياء تملكنا. فنحن نملك المصطلح ونريد أن نجعله جزءاً في كينونتنا الآن، وأن ننتفع به في حاجات أو آفاق. المصطلح من حقه أن يعامل هذه الآفاق، وأن يدخل في نسيجها، وأن يحاورها .

المصطلح الموروث كالمصطلح الوافد عليه أن يدخل في نسيج ثقافتنا، وأن يتحول وأن يصهر في آفاقنا. هذا كلام واضح لولا أننا نعبد المصطلح عبادة فجة، إذا كان المصطلح تحديا لنا من بعض الجهات فنحن – من جهة ثانية – نتحداه لأننا نريد أن ندخله في أعماقنا. ويكاد المصطلح القديم يضيع بفضل الفصل غير المشروع بين النقد العربي والثقافة العربية، وكاد يضيع لأننا أن نقيسه بمقاييس خارجية، ونريد ـ أحيانا ـ من المصطلح أن يحقق لنا كل شيء. وليس ثم شيء في الحياة من هذا القبيل. بل إن ثمة ضرورة لأن يكون بعث المصطلح النقدي بعثاً لحياتنا الفكرية، وكلنا يتفق على أنَّ هذه الحياة لا تستقيم دون أن تفهم فهماً متجدداً.

د. مصطفى ناصف

المراجـــــع :

١. أسرار البلاغة تحقيق محمود شاكر	ص ١٢١ - ١٢٢
٢. نفس المرجع	ص ١٢٥
٣. نفس المرجع	ص ١٢٦
٤. نفس المرجع	ص ١٣٠
٥. نفس المرجع	ص ١٥٧
٦. نفس المرجع	ص ٣٢٣
٧. نفس المرجع	ص ٣٢٤
٨. نفس المرجع	ص ٣٠٤
٩. نفس المرجع	ص ١٤٨
١٠. نفس المرجع	ص ١١٦، ١٣٣، ١٣٨،
	ص ١٤٤، ٢٣٥، ٣١٣
١١. أسرار البلاغة	ص ٣٠٥، ١٠
١٢. أسرار البلاغة	ص ٢٩٢-٢٩٥
١٣. دلائل الإعجاز تحقيق محمود شاكر	ص ٥٤٦ وما بعدها .

قراءات ومراجعات

وسطية الإسلام في المكان والشكل والأداء

(مركزية الحج إلى مكة من منظور الجغرافيا البشرية)

د. جوين راولي *

ترجمة : د. صلاح جاد فوده *

خلاصة :

هذه الورقات تبحث في وسطية ووحدة الفراغ او المكان في الاسلام مع توجيه عناية مباشرة إلى طبيعة وحقيقة الحج إلى مكة. فالحج وبقية اركان الاسلام تمثل بالنسبة إلى دارسي الجغرافيا البشرية مرتكزا وحركة توكيدية لتيسير فهم ولو جزئي لمنطقة ثقافية شاسعة ألا وهي امة الاسلام. ويجدر بنا ان نشير إلى ان اي محاولة للالمام بالحج دون اعتباره نسكا او جزءا من اسلام وظيفي مثل هذه المحاولة لن تفلح بل وستعطي صورة مشوهة للاسلام وان النمو المطرد للحج ليعتبر جزءا من استمرارية وحيوية الاسلام المتجددة كما ان الدراسة تشمل النمو السكاني والبشري والاقتصادي للمسلمين وتطور سبل مواصلات الحجاج وانماطها وأثر كل ذلك على الحج.

The Centrality of Islam: Space, Form and Process

ABSTRACT

This paper considers the centralising and unifying tendencies of Islamic space paying particular and direct attention to the nature and reality of the pilgrimage to Mecca, the Hajj.

For the human geographer both the Hajj and the other pillars-foundations of Islamic belief provide a constancy and spatially reinforcing dynamic to facilitate at least a partial comprehension of the properties of a specific and large cultural region: the community of Islam.

It is to be stressed that any singular concern with the Hajj that fails to see it as a part or rite within a wider functioning Islam will do a disservice both to the pilgrimage itself and present an unacceptable view of Islam.

The recent growth of the Hajj is considered as part of the continuity and indeed mounting ebullience and vitality of Islam. Continuing population growths and developments in transport technologies that present increasing opportunities to a widening number of Muslims are outlined and the various transport modes utilised by Hajjees are considered.

---

*نشر هذا المقال في مجلة Geojournal وعنوانه: The Centrality of Islam: Space, Form and Proces

*د. جوين راولي، قسم الجغرافيا، جامعة شيفيلد.

*د. صلاح جاد فوده، كلية الهندسة والبترول جامعة الكويت

مقدمة

هذه الورقات تبحث في وسطية(١) ووحدة الفراغ او المكان في الاسلام مع توجيه عناية مباشرة إلى طبيعة وحقيقة الحج إلى مكة. فالحج وبقية اركان الاسلام تمثل بالنسبة إلى دارسي الجغرافيا البشرية مرتكزا وحركة توكيدية لتيسير فهم ولو جزئي لمنطقة ثقافية شاسعة ألا وهي امة الاسلام. ويجدر بنا ان نشير إلى ان اي محاولة للالمام بالحج دون اعتباره نسكا او جزءا من اسلام وظيفي مثل هذه المحاولة لن تفلح بل وستعطي صورة مشوهة للاسلام وان النمو المطرد للحج ليعتبر جزءا من استمرارية وحيوية الاسلام المتجددة كما ان الدراسة تشمل النمو السكاني والبشري والاقتصادي للمسلمين وتطور سبل مواصلات الحجاج وانماطها وأثر كل ذلك على الحج.

الحج في نظر عامة الغربيين نسك تراثي عفى عليه الدهر ولكن الحج إلى مكة امر حيوي وفي غاية الأهمية بالنسبة للاسلام والمسلمين (مرجع: يرتون ١٩٨٣) ولكي ندرك غاية الحج ومقاصده يجب ان ينظر اليه لا باعتباره حجا فقط بل كركن خامس لا يتجزأ ولا ينفصل عن اركان الاسلام الاربعة الاخرى وأصول الايمان في الاسلام هذا كي تنجلي لنا وحدة رؤية الاسلام وشمول مقاصده.

والحج في الاسلام على العكس من صور الحج في العقائد والديانات الاخرى لا علاقة له البتة ولا يتصل بأي صورة او بأخرى بشبهة تقديس او تعظيم فرد او مزار في الاماكن المقصودة في شعائر الحج (مرجع: فافنبرجر ١٩٨٣) فالغرض من شعائر الحج في الاسلام هو احياء وتجسيد طاعة ابي الانبياء ابراهيم عليه الصلاة والسلام وامتثاله لأوامر الله وارادته والذي هو لب الاسلام وجوهره.

وهذا المقال سيوضح بجلاء محورية وطبيعة مركزية عالم الاسلام وابعادها ومجالها الحيوي والمقال ايضا يتعرض لأهمية الحج في تعزيز وحدانية الاسلام الفريدة الشاملة كوجود ثقافي متفاعل وحي في وجدان المسلم حيث الدين هو الاخلاص والنصيحة (مرجع: ابراهيم وجونسون - دافيز ١٩٧٧ ص ٤٤) وسيشمل البحث بصورة مقتضبة خلفيات عدة لما يطلق عليه البعث الاسلامي وسيتعرض البحث ايضا للعناصر الخاصة لكل من الاسلام والحج ومناطق الحج ونفوذه وسيُقوّم الازدهار الحالي والمستقبلي للحج ولكي تكتمل الصورة يجب ان يشمل بحثنا النمو السكاني المطرد للمسلمين من حيث التعداد وأنماط النمو وفورته المستمرة.

الخلفية

احد عطاءات الجغرافية البشرية هو اعطاء وصف وفهم دقيق ومنتظم لعالم الانسان. فالحج إلى اماكن او نقاط بعينها يستلزم تركيبة مكانية دقيقة لها تداخلاتها ونماذج تأثيرها هذا غير دراسة جغرافية المناطق التي تبرز الفروق وعوامل التباين بين مساحات بينها قدر من الامتزاج في الخصائص. ورؤيتنا هنا هي الدمج الشامل لمكان الحج ونقاطه وافعال الحجيج فيها بما يسمح لنا بفهم اشمل وأوسع لتركيبة الحج.

في سياق دراستنا هنا علينا ان ندرك ان دارس الجغرافية البشرية عادة ما يرى الاديان ويعيها من خلال نمط عقائدي شامل لا يحكم تصرفات الفرد وينظم طبيعة ايمان الفرد بربه بل يراها ايضا كتركيب ثقافي معقد وكنوع من السلوك الجماعي للامم والافراد وكأساس لكل من انصهار المجتمعات في بوتقة واحدة وتفرقها وصراعها وكمرآة لنماذج واساليب حياتية مختلفة. وعلى الرغم من ذلك فما تزال القضية الاساسية للجغرافي هي الكشف عن «طبيعة تكوين ومعنى الكتلة الجغرافية التي سنسميها مؤقتا المساحة الثقافية» (مرجع: سوير ١٩٦٢ ص: ٣٤).

ليفي شتراوس (١٩٥٨) اكد على ان كل الديانات البدائية تنقل المعلومة كقنوات الاتصال عند شانون ويفر (شانون عالم اتصالات مشهور بقوانينه التي تحكم الاتصالات السلكية واللاسلكية) شأنها في ذلك شأن النظم الرمزية لتبادل المعلومات. وفي الاسلام فإنّ تلبية الفرد لنداء الحج ما هو الا وسيلة اتصال تعيد تنظيم وتأكيد الصلة بين الفرد والمجتمع ككل وبين الله تعالى خالق الكون وصانعه ولعله من المفيد ان نضيف في هذا السياق رأي دور كايم في الاديان:

«كل العقائد الدينية المعروفة بسيطة كانت أم معقدة تشترك في خاصية اساسية ألا وهي تصنيف الاشياء المحسوسة والمجردة إلى صنفين لا يلتقيان من الاشياء يرمز اليهما عادة بالمقدس (الحرام) والمباح او غير المقدس» (مرجع: دوركايم ١٩٦٥ ص: ٣٦).

وعليه فإن لب قول دوركايم هو «انّ الدين نظام موحد من المعتقدات والافعال بالنسبة إلى ما هو مقدس.. هذا النظام يوحد من ينتسب اليه في مجتمع اخلاقي يسمى الكنيسة» والكنيسة بهذا التفسير تقابل في كثير من الاوجه ما يسميه هيكس بالمنطقة الثقافية (مرجع: هيكس ١٩٧٦ ص: ٢٠).

ويرى دوركايم ان الفرق بين المقدس والمباح مطلق. فالمقدس هو « ما استثنى وجُعِل حراما» اي ما كان ساميا ومطلقا اما الحلال فهو ما سُكِت عنه. وبناءً على هذه الرؤية العامة فإنّ النظم الاعتقادية تعرِّف وترتبط بالمقدس فاليهودية والمسيحية والاسلام والبوذية واساطير الانسان البدائي كلها لها هذه الرؤية العامة وبمجرد تحديد وتعريف المقدس تُطَور الطقوس والشعائر التي تقرب الفرد إلى المقدس ومن العوامل الاساسية في تعريف دوركايم للدين اصراره على انّ الاعتقاد يجب ان يشارك في جماعة منظمة: «الاعتقاد الديني مرتبط دوماً بمجموعة محددة تتخذ من الانتساب اليه وممارسة شعائره مهنة وحرفة» (مرجع: دوركايم ١٩٦٥ ص: ٤١).

وهذا العامل الاخير هو الذي يفرق بين الدين والسحر فعلم الساحر سر لا يشاركه الآخرين. وعليه فإنّ هذا التعريف للدين يبدأ بفهم المعتقد الديني الذي يوضح طبيعة المقدس كمدخل لادراك الشعائر والطقوس التي تربط الفرد بالمقدس. فالاعتقاد والشعائر المرتبطة به صورة من صور السلوك الانساني الجماعي في اطار العرف والعادات والاشكال التنظيمية الاخرى وبناء عليه يمكن ان ينظر للاسلام كتجمع افراد متراص مدرك من خلال الهموم والتجارب المشتركة لأهمية الجماعة ولأهمية الفرد كلبنة اساسية في تكوين الجماعة (مرجع: شيلز ١٩٥٧) وفكرة الجماعة هذه هي اساس وأرضية التطور السياسي والاجتماعي في كل فئات المجتمع وتميز الاسلام عن غيره من الاديان ولذا فالمجتمع المسلم بحيوتيه ونبضه الدائم يضرب مثلا فذاً لهذا التشابك بين الدين والمجتمع. وبناءً على رأي بارينجتون مور (١٩٥٨) فإنّ القيم والاخلاق التي تناسب مجتمعا ما لصيقة بصورة اساسية بأشكال تعبير هذا المجتمع عن فكره وتجاربه.

وجهة نظر غير غربية

الازدياد المذهل في عدد الحجاج عاما بعد عام واستمرارية الحج من النقاط الاساسية التي سيركز عليها هذا البحث ولكن قبل هذا علينا ان نلقي الضوء على بعض الامور الاساسية لفهم هذه الاستمرارية والاقبال المتزايد على الحج والاسلام نفسه (مرجع: وات ١٩٦١).

هنالك ما يمكن ان نسميه النظرة الاستعمارية (الامبريالية) الغالبة للعالم حيث قيم الغرب السامية والتحديث او الحضارة الغربية تصطدم بثقافات غريبة متدنية ومجتمعات بدائية وهامشية فتقهقرها وتطورها وتخرجها من ثوبها المحلي (مرجع: والرشتاين ١٩٨٣) وهذا التطوير الغربي وما يسمى تحديثا ليس الا تغريبا بالجملة يدمر المجتمعات الهامشية بإهمال ثقافتها وموروثها الحضاري ويستغل ضعف تطورها ليحوله إلى تطور تابع للغرب جملة وتفصيلا وبالتالي يدمجها في سلطان الرأسمالية (مرجع: بلوت ١٩٧٨) يربطها بنظام التجارة العالمي المكون من الرأسمالية واحتياطيات الاستعمار الجديد مما يعطي هذه المجتمعات الهامشية فرصة لتطور تابع ومنقاد للغرب (مرجع: تشاتيلوس ١٩٧٤).

وترجم الغرب هيمنته الاقتصادية إلى واقع اجتماعي ثقافي يرسخ هيمنة المسيحية ويفوق القيم الغربية ولكن مواجهات الغرب مع الاسلام كانت دائما مختلفة فالمسلمون رأوا في دينهم معينا لا ينضب من القيم والمثل العليا واسباب الرفعة والحيوية مما تتضاءل امامه قيم ومثل الغرب الوافد وهذه المركزية (الوسيطة) والندية بل والاحساس بالتفوق على الغرب يبدو جليا في البعث الاسلامي.

بل انّ هذا البعث الاسلامي والرفض المتنامي لقيم الغرب يمثل ثبات قيم الاسلام الاساسية واهدافه في مواجهة انحلال مؤسسات الغرب التي يسري فيها الشك وعدم الثقة بالغرب ذاته والانحلال الديني وتفكك الروابط الاسرية وضياع الشباب والتشكيك الدائم في هياكل ومؤسسات الرأسمالية الصناعية واخلاقيات

العمل في بطالة مطردة ويأس عام (مرجع: امين وآخرون ١٩٨٢).

سمير امين يقر باعتماد العالم العربي وليس الاسلامي عدة اشكال للاعتماد على التحالفات الاجنبية فعلى الرغم من بساطة الاسلام يرى سمير امين على سبيل المثال تحولا نحو الاشتراكية الثورية مصحوبا بتملص من النظام الرأسمالي وهذا يدعو للدهشة لانه لم ير تحولا ناشئا من اعتماد العالم العربي مبدأ الوحدة الاسلامي المترسخ يوما بعد يوم ومبدأ الأمة الوسط (**وكذلك جعلناكم امّة وسطا لتكونوا شهداء على الناس ويكون الرسول عليكم شهيدا وما جعلنا القبلة التي كنت عليها إلا لنعلم من يتبع الرسول ممّن ينقلب على عقبيه وان كانت لكبيرة إلا على الذين هدى الله وما كان الله ليضيع ايمانكم ان الله بالناس لرءوف رحيم**) (سورة البقرة آية ١٤٣) مع اعادة تأكيد قيم الاسلام وتشريعه الذي لا تبلى حقائقه مع العناية بالفرد والعائلة دون الارتباط باشتراكية ثورية او علمانية غربية.

وحدة الإسلام

الحج إلى مكة ركن من اركان الاسلام الخمسة وهي الشهادة والصلاة والزكاة والصوم والحج وهذه الاركان مجتمعة تمثل صدر واساس اسلوب حياة المسلم وأثرها الديني والروحي وهي تمثل الحد الادنى لتعريف المسلم المؤمن بوحدانية الله. وهناك مبدأ ذو جمال خاص ينبثق من فكرة التوحيد ألا وهو انّ اسباب السماء معلقة بقلوبنا والتوحيد هو اساس الدين الاسلامي ومنه تنبع تعاليمه الاخلاقية ومبادئه الاجتماعية ونظمه الاقتصادية ونظرته الثقافية والحضارية للكون بأسره. ويشع التوحيد بجلاء في الحياة الاسلامية في الشريعة والقانون والعلوم والآداب وفي الاعراف والعادات والسلوك اليومي للافراد والتزام المسلم بشهادة ان لا إله إلا الله في حد ذاتها يعرف منطقة ثقافية يربطها ويجمعها اركان الاسلام الخمسة دستوريا بإعلان الشهادة ويوميا بالصلاة إلى مكة وروحيا بإيتاء الزكاة والصوم وواقعيا من خلال ملابسات الحج وشعائره الجلية. وهذه المركزية هي اكثر الخصائص ارتباطا بالحج إلى مكة!

وقفة موجزة مع فرقة من فرق الإسلام

هناك - وهذا حق - فروق بين بعض طوائف الاسلام اكثرها وضوحا الفرق بين السنة والشيعة، ٩٠٪ من المسلمين سنة (مشتقة من سنة النبي صلى الله عليه وسلم) والشيعة هم من شايع علياً عليه السلام، والفرق الاساسي بين الفرقتين ينبع اساسا من الخلاف على خلافة النبي صلى الله عليه وسلم. فالسنة يرون ان الخلافة تكون لمن اختير من قبل الامة وأخذت له بيعة من عموم المسلمين في حين ان الشيعة يقولون بأن النبي

صلى الله عليه وسلم اوصى بالخلافة لعلي عليه السلام ابن اخيه وزوج ابنته ولهذا نجد ان الشيعة اكثر تنظيما وامتثالا لمراجعهم وقيادتهم الدينية. ومن هذا الوجه يمكن ان نقارن الشيعة في الاسلام بالرومان الكاثوليك في المسيحية والشيعة ايضا كالرومان الكاثوليك يجوزون الواسطة بين العبد والرب. ويتركز الشيعة في حزام يمتد من الشام إلى ايران فعلى سبيل المثال في لبنان ٣٣٪ من السكان شيعة وفي سورية ١٥٪ وفي العراق ٥٥٪ وفي ايران ٩٣٪ ويمتد تركيز الشيعة إلى الكويت ٣٥٪ وإلى منطقة الاحساء في شمال شرق السعودية ٤٥٪ وإلى البحرين ٤٠٪ هذا بالاضافة إلى شمال اليمن ٥٠٪.

وهذه الوقفة الموجزة تضع النقاط على الحروف في الفروق بين الطائفتين ولكن يجب التركيز على ان هذه الفروق لا تؤثر بحال على وحدة الاسلام ككل ولا تقلل من شأن الحج في توكيد هذه الوحدة والاحزاب الاصولية الشيعية خصوصا في ايران وايضا بسورية ولبنان تزيد من تباين ارض الاسلام مع العالم الخارجي.

شعائر الحج

يجب الحج شرعا مرة في العمر شرط الاستطاعة من الصحة وامور عائلية وشخصية (**انّ اول بَيْتٍ وُضِعَ للناس للذي ببكّة مباركا وهدى للعالمين × فيه آيات بينات مقام ابراهيم ومن دخله كان آمنا ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا ومن كفر فإن الله غنيٌّ عن العالمين**) (سورة آل عمران الآيات ٩٦ -٩٧) الحج يعني لغة زيارة الاماكن المقدسة وهو يتضمن عدة نسك وافعال يقوم بها الحجيج في مواقيت محددة وأماكن بعينها بترتيب محدد في منطقة الحرم في مكة وما حولها وزيارة مسجد النبي صلى الله عليه وسلم وقبره بالمدينة مندوب يقوم به الحاج قبل او بعد الحج (مرجع: بيرتون ١٨٩٣، كينج ١٩٧٢، اسحاق ١٩٧٣، راولى والحمدان ١٩٧٧).

وللحاج المسلم ان يزور مكة في اي وقت شاء ولكن الزيارة في غير مواقيت الحج ليست حجا والزائر ليس حاجا ومثل هذه الزيارات تسمى عمرة او الحج الاصغر.

الحج نفسه يبدأ في اليوم الثامن من الشهر الثاني عشر (ذى الحجة) من شهور تقويم المسلمين القمري وينتهي في الثالث عشر من الشهر نفسه ويؤدي الحاج النسك المفروض بنفس ترتيب وهيئة فعل النبي صلى الله عليه وسلم في حجة الوداع عام ٦٣٢ بعد الميلاد ومن ثم فالحج يستمر لستة ايام فقط من الثامن إلى الثالث عشر من ذي الحجة.

يدخل الحاج في الاحرام وهو في حالة تجرد مادي وروحي لله سبحانه وتعالى ويتحقق الاحرام بلبس زي الاحرام وهو قطعتان من الثياب البيضاء غير المخيطة رداء للنصف الاعلى من البدن وإزار للنصف الاسفل ونعلين (صندل) ويكون الحاج على هذه الصفة من اللباس طيلة مدة الحج. وبعد لبس زي الاحرام يصلي الحاج ركعتين وينوي الحج ويلبي «**لبيك اللهم لبيك لا شريك لك لبيك ان الحمد لك والنعمة لك والملك لا شريك**

لك» اي طاعة وتلبية دائمة لله عز وجلّ. ويلبي الحاج من حين لآخر منفردا او في جماعة معلنا تلبيته لنداء الله سبحانه وتعالى لأداء فريضة الحج.

واليوم التاسع من ذي الحجة يوم له أهمية خاصة فهو يوم الحج الاعظم ويسن للحاج التوجه إلى عرفات من منى والوصول بها قبل صلاة الظهر وبعد صلاة الظهر يعود الحجيج إلى مخيماتهم ويبدأ الوقوف بعرفة فعن النبي صلى الله عليه وسلم ان الحج عرفة والوقوف هو تجمع الحجيج في وادي عرفة متجهين إلى الكعبة يصلون ويذكرون الله سبحانه وتعالى حتى قبيل غروب الشمس وبعد زوال اليوم التاسع يفيض الحجاج إلى المزدلفة جامعين تسعا واربعين او سبعين حصاة لنسك اليوم التالي.

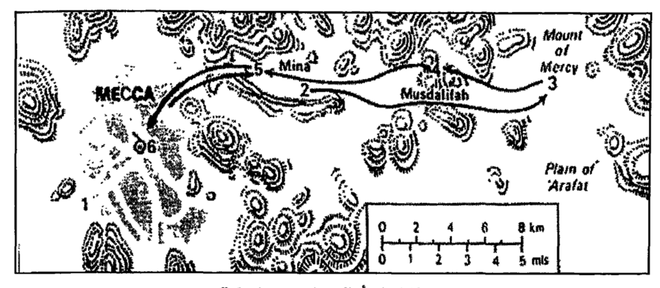
وفجر يوم العاشر من ذي الحجة يعود الحجاج إلى منى ويرجمون الشيطان ويمثل له برمي سبع حصيات على جمار ثلاث والقصد منه التبرؤ من كافة انواع الشرور والآثام وبعد رمي الجمار يشتري الحاج شاة او جزء شاة لنسك النحر تأسياً بامتثال ابراهيم عليه الصلاة والسلام لأمر الله سبحانه وتعالى له بالتضحية بابنه وتقربا إلى الله وشكرا له وينحر المسلمون في نفس اليوم في كافة ارجاء المعمورة وهذا هو عيد الاضحى احد عيدي المسلمين وفيه يجدد المسلمون توحيدهم ومظاهر هذا التوحيد في حياة الامة الاسلامية.

وبأداء نسك النحر يكتمل الجزء الاكبر من الحج هذا على ان الحاج مازال عليه ان يكمل مسيره إلى المسجد الحرام بمكة ويطوف حول الكعبة ويقبل الحجر الاسود الموضوع بالجانب الجنوبي الشرقي للكعبة وان يسعى بين الصفى والمروة في ذكرى زوج سيدنا ابراهيم عليه الصلاة والسلام الثانية هاجر وسعيها بين الصفى والمروة بحثا عن الماء لرضيعها اسماعيل في وادي زمزم (مرجع: راولى والحمدان ١٩٧٧ ا) والكعبة هنا هي حرم الاحرام وفي الرسم (شكل ١) كل هذه المناسك مبينة في اماكنها.

منطقة الحج

منطقة الحج تشمل مكة (٣٨٠.٠٠٠) والمدينة (٢١٠.٠٠٠) وتشمل ايضا جدة (٦٠٠.٠٠٠) والطائف (٢٠٥.٠٠٠) وينبع (٣٦.٠٠٠) بالاضافة إلى اربع مواضع صغيرة وهي رابغ وخليص وبدر وليث وتعداد كل منها حوالي ١٠.٠٠٠ مع عدد كبير من القرى حول هذه المدن والمواضع.

وللحج اثر واضح على عمالة القطاع الخاص ويمثل ١٦٪ من عمالة هذه المدن الخمسة وتقوم خدمات الفندقة والمواصلات والتجارة والخدمات المالية اساسا على الحجاج ولقد شهدت العقود الثلاثة الماضية استثمارات واسعة في البنية التحتية لخدمة الحجاج. واقامتهم هذا فضلا عن تحسينات كبيرة لخدمات المواصلات كشبكات الطرق الحديثة والسريعة والموانئ الجوية والبحرية الضخمة بجدة (مرجع: راولى والحمدان ١٩٧٧ ب).



شكل ١ : أماكن الحج حول مكة

١- لبس الاحرام ودخول مكة.

٢- السعي إلى منى.

٣- الوقوف بعرفة

٤- الافاضة من عرفات إلى المزدلفة.

٥- العودة إلى منى ورمي الجمار والنحر.

٦- الطواف بالبيت وتقبيل الحجر الاسود.

تنظيم الحج

قد يرجع الحاج قبل رحلته إلى دليل او كتيب للحج لارشاده إلى المشاكل العملية التي قد تقابله بالحج وطرق التغلب عليها بالاضافة إلى بعض المعلومات إلى كيفية تنظيم الحج خصوصا الاتصال بالمطوف (مرجع: وزارة الحج والاوقاف ١٩٨٤) ولهذا المطوِّف أهمية كبيرة في اداء المسلم العادي لفريضة الحج فالمطوِّف يقوم بدور الوكيل والمرشد والساعي لارشاد وخدمة الحجيج اثناء زيارتهم للاماكن المقدسة.

ومسجل بمكة ثلاثة آلاف مطوِّف ١٠٠٦ منهم لهم شركتهم الخاصة وفنادقهم ويستقبلون الحجاج باسمهم والباقي يعمل كمساعد في هذه الشركات ويستعان بهم في ارشاد الحجاج إلى اداء مشاعر الحج ونسكه ويتصل الحاج بالمطوف قبل مغادرته موطنه وجميع الاجراءات يجب ان تتم مسبقا عن طريق المطوف ومعاونيه.

ويتصل ايضا بالمطوف ما يسمى بالوكيل ومقره بجدة وهو بمثابة نائب يستقبل الحجاج في جدة عادة لعدة مطوفين (ثلاثة او اربعة) ومهمة الوكيل تتلخص في استقبال الحجاج في الموانئ البرية والبحرية وتخليص اجراءات الدخول من تأشيرات وشهادات طبية وقد يسهل لهم اقامة مؤقتة بجدة قبل الشروع في الرحلة إلى مكة.

ومهنة المطوِّف موروثة عن الآباء. وجرت العادة ان يخدم المطوِّف جنسية بعينهاويتكلم لغة او لغات هذا البلد وفي مسح جديد قام به راولى والحمدان عام ١٩٨٦ تبين ان اكثر من ٤٣٪ من المطوفين مازالوا يخصصون خدماتهم لجنسية معينة (مرجع: راولى والحمدان ١٩٨٦) وأكثر المطوفين نجاحا قد يستقبل ما يفوق العشرين ألفا من الحجاج في العام وأقلهم قد يستقبل ألفا وبالاضافة إلى ارشاد الحجاج إلى اماكن الحج وشعائره واداء نسكه تشمل خدمة المطوف توفير محل الاقامة للحجاج في مكة والمدينة وسبل المواصلات بين اماكن النسك وقد يفترش عشرة من الحجاج الغرفة الواحدة في موسم الحج وهذه الغرف خالية باقي ايام السنة.

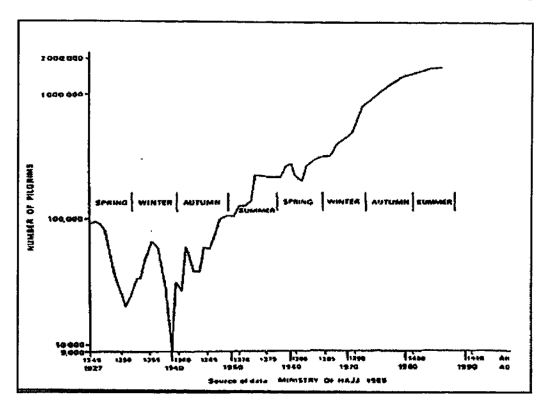
في عام ١٩٨٦ كان متوسط تكاليف الارشاد للحاج حوالي ١٥٠ ريالا سعوديا (ما يعادل ٣٠ جنيها استرلينيا او ٤٥ دولارا امريكيا) هذا عدا تكاليف الاقامة والمأكل والانتقال في الحرم وفي المتوسط يقضي الحاج اسبوعين في منطقة الحج وفي عام ١٩٨٦ قضى ٦٥،٧٪ من الحجاج اقل من ثلاثين يوما وفقط ٦،٢٪ اكثر من سبعين يوما ويعمل المطوف في المتوسط ثلاثة اشهر ونصف الشهر في العام لخدمة الحجيج والاستعداد لهم - واجمالا تنظيم الحج وتخطيطه يقع على عاتق وزارة الحج هي وزارة مستقلة في حكومة المملكة العربية السعودية.

محدودية المكان بمكة وأماكن النسك والميقات الزماني ٩ - ١٣ ذي الحجة وعدد الحجاج كل هذا يؤثر بصورة كبيرة على اجراءات التخطيط للتسهيل والتحكم في الانتقال إلى منطقة الحج بمكة فحاليا هناك تحديد لعدد الحجاج من بلاد معينة كإندونيسيا والباكستان لمنع حدوث مستويات غير مقبولة من الازدحام والاختناقات في مواقع الحج المختلفة وتحديد الاعداد مستقى بصورة مباشرة من التقويمات الاولية والاقتراحات التي قام بها راولى والحمدان (مرجع: راولى والحمدان ١٩٧٧ ب، ١٩٧٨) والتي اعيد تحديثها وتعريفها (مرجع: راولى والحمدان ١٩٨٦).

النمو الحالي والمستقبلي

منذ عام ١٩٥٠ وعدد الحجاج الذين يفدونْ لزيارة بيت الله الحرام في ازدياد مستمر (شكل ٢) ففي عام ١٩٣٢ دخل السعودية ٩٠،٦٦٢ حاجا وارتفع هذا العدد إلى ١٠٠،٤٧١ حاجا في عام ١٩٥١ وستة امثال هذا العدد حج عام ١٩٧٣ وبلغ الرقم ١.٦٤ مليون حاج من خارج السعودية عام ١٩٨٦ وباحتساب الحجاج من داخل المملكة يزيد عدد الحجاج الكلي لهذا العام إلى ما يربو عن المليونين وربع المليون وهذا الازدياد متوقع له ان يستمر خاصة عند دخول موسم الحج في فصل الربيع في غضون العامين القادمين او الثلاثة وهذه النقطة تحتاج للشرح والتوضيح.

السنة القمرية (التقويم الهجري) عند المسلمين تنقص احد عشر يوما عن السنة الميلادية (التقويم الجريجوري) ولذا فالحج في نظر الغربي يأتي مبكرا احد عشر يوما عاما بعد عام وغالبا ما يقل عدد الحجاج عندما يأتي الحج في فصل الصيف ويزيد مرة ثانية عندما يأتي في الفصول المعتدلة.



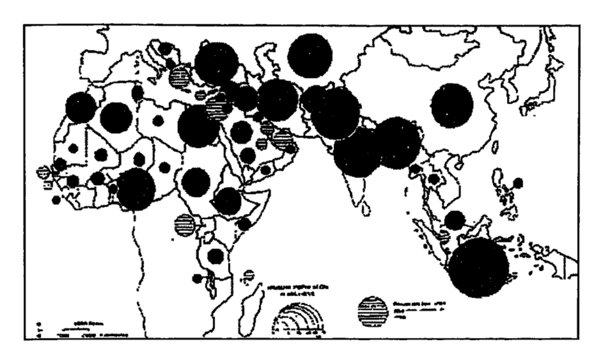
شكل٢: عدد الحجاج من خارج المملكة ١٩٢٧ - ١٩٨٦ (المصدر: وزارة الحج ١٩٨٦)

ومع نمو اقتصاد كثير من الدول الاسلامية وازدياد دخول كثير من الافراد بها يتوقع ان يزداد عدد المسلمين القادرين والراغبين في الحج بصورة حادة في غضون السنوات المقبلة. هذا ايضا مع توفر وسائل المواصلات السريعة والرخيصة نسبيا مما يعني البعد فترات اقل عن العمل والمسئوليات الاسرية ويمكن القول ان الحج يمكن ان يؤدى في العطلة السنوية لكثير من المسلمين.

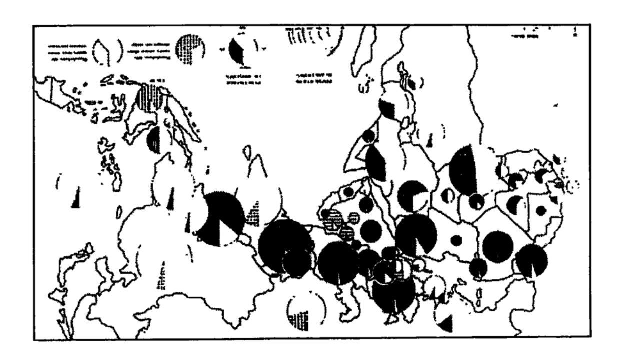
اجمالي تعداد المسلمين في عام ١٩٨٧ يقدر بثمانمئة وخمسين مليونا اي ١٩ - ٢٠٪ من تعداد البشرية، ويتركز معظم المسلمين في الجزء الشمالي من العالم القديم في حزام يمتد من السنغال غربا إلى جنوب الفيليبين واندونيسيا شرقا (انظر شكلي ٣ و ٤) ويزداد عدد المسلمين سنويا بمعدل ٣٪ او اكثر ودخول غير المسلمين في الاسلام خاصة الوثنيين بأفريقيا والسود بأمريكا الشمالية يشير إلى معدلات اكبر للنمو السكاني والرقم ٨٥٠ مليونا حسب بتعديل ارقام وييكس (انظر الجدول) واحتساب معدلات الزيادة (مرجع: وييكس ١٩٧٨، معهد الشئون الاسلامية ١٩٨٦).

الدولة	تعداد ١٩٧٧ (٠٠٠)	تعداد المسلمين (٠٠٠)	نسبة المسلمين المئوية	الدولة	تعداد ١٩٧٧ (٠٠٠)	تعداد المسلمين (٠٠٠)	نسبة المسلمين المئوية
عدن	١.٢٥٠	١.٢٥٥	٪١٠٠	مالي	٥.٩٠٠	٣.٥٤٠	٪٩٠
أفغانستان	١٤.٥٠٠	١٤.٣٥٥	٪٩٩	موريتانيا	١.٤٠٠	١٤.٣٥٥	٪٩٩
ألبانيا	٢.٥٠٠	١.٧٥٠	٪٧٠	موريشيوس	٨٥٥	١٥٣	٪١٨
الجزائر	١٧.٨٠٠	١٧.٢٦٦	٪٩٧	منغوليا	١.٥٠٠	١٤٣	٪١٠
البحرين	٣٠٠	٢٧٣	٪٩١	المغرب	١٨.٣٠٠	١٧.٣٨٥	٪٩٥
بنجلادش	٨٣.٣٠٠	٧٠.٨٠٥	٪٨٥	موزمبيق	٩.٥٠٠	٩٥٠	٪١٠
بنين	٣.٣٠٠	٥١٨	٪١٦	النيجر	٤.٩٠٠	٤.١٦٥	٪٨٥
بلغاريا	٨.٨٠٠	٩٢٤	٪١٠	نيجيريا	٦٦.٦٠٠	٣١.٣٠٢	٪٤٧
بورما	٣١.٨٠٠	١.٢٧٢	٪٤	عمان	٨٠٠	٨٠٠	٪١٠٠
بوروندي	٣.٩٠٠	٣٩	٪١	باكستان	٧٤.٥٠٠	٧٢.٢٦٥	٪٩٧
الكاميرون	٦.٧٠٠	١.٠٠٥	٪١٥	الفيليبين	٤٤.٣٠٠	٢.٣٤٨	٪٥
أفريقيا الوسطى	١.٩٠٠	٩٥	٪٥	قطر	١٠٠	١٠٠	٪١٠٠
تشاد	٤.٢٠٠	٢.١٠٠	٪٥٠	زيمباوي	٦.٨٠٠	٣	٪-
الصين الشعبية	٨٥٠.٠٠٠	١٧.٨٥٠	٪٢	رومانيا	٢١.٧٠٠	١٧٣	٪١
جزر القمر	٣١٤	٢٥١	٪٨٠	رواندا	٤.٥٠٠	٢٣	٪-
الكونجو	١.٤٠٠	١٤	٪١	السعودية	٧.٦٠٠	٧.٢٢٠	٪٩٥
قبرص	٦٠٠	١٠٨	٪١٨	السنغال	٥.٣٠٠	٤.٣٢٦	٪٨٢
جيبوتي	١١٤	١٠٧	٪٩٤	سيراليون	٣.٢٠٠	٩٦٠	٪٣٠
مصر	٣٨.٩٠٠	٣٥.٤٠٠	٪٩١	سنغافورة	٢.٣٠٠	٣٤٥	٪١٥
أثيوبيا	٢٩.٤٠٠	١١.٧٦٠	٪٤٠	الصومال	٣.٤٠٠	٣.٣٦٦	٪٩٩
فرنسا	٥٣.٤٠٠	٥٣٤	٪١	جنوب أفريقيا	٢٦.١٠٠	٢١٣	٪١
الجابون	٥٠٠	٥	٪١	سريلانكا	١٤.١٠٠	١.١٢٨	٪٨
جامبيا	٦٠٠	٥٤٠	٪٩٠	السودان	١٦.٣٠٠	١١.٧٣٦	٪٧٢
غزة	٤٠٠	٣٦٠	٪٩٠	سورينام	٤٠٠	٨٠	٪٢٠
غانا	١٠.٤٠٠	١.٩٧٦	٪١٩	سورية	٧.٨٠٠	٦.٧٨٦	٪٨٧
اليونان	٩.١٠٠	١٨٢	٪٢	تايوان	١٦.٦٠٠	٢٠	٪-
غينية	٤.٧٠٠	٣.٠٥٥	٪٦٥	تنزانيا	١٦.٠٠٠	٣.٨٤٠	٪٢٤
الهند	٦٢٢.٧٠٠	٨٠.٨٠٥	٪١٣	تايلاند	٤٤.٤٠٠	١.٧٧٦	٪٤
إندونيسيا	١٣٦.٠٠٠	١٢٣.٢١٠	٪٩٠	توجو	٢.٣٠٠	١٦١	٪٧
إيران	٣٤.٨٠٠	٣٤.١٠٢	٪٩٨	ترينيداد وتوباجو	١.١٠٠	٦٦	٪٦
العراق	١١.٨٠٠	١١.٢١٠	٪٩٥	تونس	٦.٠٠٠	٥.٥٢٠	٪٩٢
إسرائيل	٣.٦٠٠	٢٨٨	٪٨	تركيا	٤١.٩٠٠	٤١.٠٦٢	٪٩٨
ساحل العاج	٧.٠٠٠	١.٧٥٠	٪٢٥	يوغندا	١٢.٤٠٠	٧٤٤	٪٦
اليابان	١١٤.٢٠٠	١	٪-	الإمارات	٢٠٠	١٨٤	٪٩٢
الأردن	٢.٩٠٠	١.٨٩٧	٪٩٣	الولايات المتحدة	٢١٦.٧٠٠	٨٠٧	٪-
كمبوديا	٨.٠٠٠	٩٦	٪١	روسيا	٢٥٩.٠٠٠	٥٠.٣١١	٪١٩
كينيا	١٤.٤٠٠	١.٢٩٦	٪٩	فولتا العليا	٦.٤٠٠	١.٤٠٨	٪٢٢
الكويت	١.١٠٠	١.٠٢٣	٪٩٣	فيتنام	٤٧.٣٠٠	٥٢	٪-
لبنان	٢.٨٠٠	١.٤٢٨	٪٥١	الصحراء الغربية	١٣٨	١١٠	٪٨٠
ليبيريا	١.٧٠٠	٢٢٥	٪١٥	اليمن	٥.٦٠٠	٥.٥٤٤	٪٩٩
ليبيا	٢.٧٠٠	٢.٦٤٦	٪٩٨	اليمن الشعبية	١.٨٠٠	١.٦٢٠	٪٩٠
مدغشقر	٧.٩٠٠	٥٥٣	٪٧	يوغوسلافيا	٢١.٨٠٠	٤.١٤٢	٪١٩
ملاوي	٥.٣٠٠	٧٩٥	٪١٥	زائير	٢٧.٣٠٠	٥٤٦	٪٢
ماليزيا	١٢.٦٠٠	٥.٥٤٤	٪٤٤	زامبيا	٥.٢٠٠	٥٢	٪١
جزر المالديف	١٤٠	١٤٠	٪١٠٠	إجمالي المسلمين		٧٤٠.٧٧١	

جدول (١) تعداد المسلمين بالعالم (المصدر وبيكس ١٩٨٧)



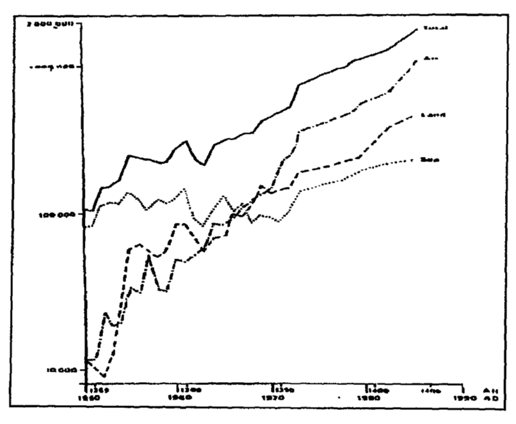
شكل٣ : تعداد المسلمين في العالم (المصدر: وييكس ١٩٧٨، معهد الشئون الاسلامية ١٩٨٦).



شكل ٤ : تركيبة المسلمين السكانية في العالم (المصدر: وييكس ١٩٧٨، معهد الشئون الاسلامية ١٩٨٦).

أنماط الارتحال إلى الحج

تطورت منذ عام ١٩٦٣ وسائل المواصلات التي يستخدمها حجاج بيت الله الحرام تطورا هائلا (انظر شكل ٥) ولقد جمعت السلطات السعودية المعلومات والاحصائيات الخاصة بمنشأ وسبيل الوصول إلى الحج (مرجع: قسم الاحصائيات المركزية ١٩٧١ - ١٩٨٦) والتي تبين أن الطائرات ووسائل النقل البري هما الاكثر شعبية على عكس النقل البحري. ففي عام ١٩٥٠ مثل عدد الحجاج القادمين إلى الحج عن طريق البحر ٧٧.٧٪ من اجمالي عدد الحجاج وانخفضت هذه النسبة في عام ١٩٨٦ إلى ١٩٪ بينما زادت نسبة الحجاج القادمين بالطائرات من ١٢،٧٤٪ عام ١٩٥٠ إلى ٥٢،١١٪ في عام ١٩٨٦ ومازالت هذه النسب في ازدياد على حساب الانتقال بالسفن.

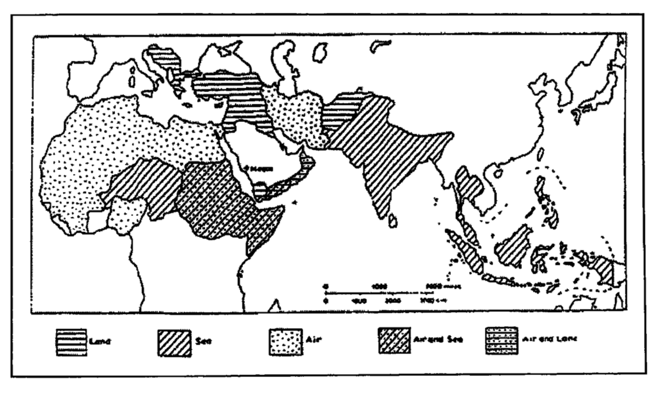


شكل ٥ : التغيير في انماط انتقال الحجاج
إلى بيت الله الحرام ١٩٥٠ - ١٩٨٦ (المصدر: وزارة الحج ١٩٨٦).

وفي كل بلد وجد ان الحاج تتيسر له طريقتان للمواصلات او ثلاث وشكل (٥) يبين وسائل الانتقال المتوفرة في الاقطار التي يفد منها الحجيج بأعداد تزيد عن الالفين. ويتضح من هذا الشكل ان الانتقال الجوي متوافر في معظم الاقطار وان الانتقال البري متوفر في الاقطار المجاورة للسعودية والاقطار التي لها طرق برية متصلة

عبر دول مجاورة وان الانتقال البحري متوافر في الاقطار الساحلية والبلدان التي يفد منها حوالي ٧٥٪ من الحجاج عن طريق البر بالسيارات الخاصة والباصات هي الاقطار المجاورة للسعودية ولكن هذه النسبة تشمل حجاجا من تركيا ويوغسلافيا (انظر شكل ٦) والحجاج من عمان والمناطق الشرقية من اليمن الجنوبي(٢) عليهم ان يجتازوا الربع الخالي بما فيه من صعاب ومشقة ولهم ان يختاروا بين الانتقال بحرا وجوا من عمان او برا وجوا او بحرا من جنوب اليمن (مرجع: شاير ١٩٨٣) وبسبب الحرب العراقية الايرانية نجد ان الانتقال جوا الغالب لحجاج ايران.

وغالبية الحجاج من شمال وشرق افريقيا يفضلون الحج جوا الا ان هناك دولتين لهما وضع خاص فمصر مازالت نسبة ضئيلة من حجاجها ٠،٢٠٪ يسافرون عن طريق البحر ولكن السفر البري ٨.٦٤٪ هو الوسيلة الثانية بعد السفر جوا ونيجيريا مازالت اقلية من حجاجها ٨،٧٢٪ يسافرون بحرا والسفر جوا يزداد أهمية عموما في كل من ماليزيا والفيلبين وتايلاند والهند بينما مازال ٢١،٠٧٪ من حجاج الباكستان يسافرون عن طريق البر وكل هذه المعلومات ترجع غالبا إلى وسيلة الوصول إلى الموانئ السعودية فعلى سبيل المثال حجاج تشاد والنيجر يسافرون برا إلى بورسودان شرقا ثم يركبون البحر إلى السعودية ومن ثم يسجلون كقادمين من البحر وشكل (٦) يبين وسائل الانتقال الاكثر شيوعا في الاقطار التي يفد منها الحجيج بأعداد تزيد عن الالفين.



شكل ٦ : وسائل الانتقال المتوفرة في الاقطار التي يفد منها الحجيج بأعداد تزيد عن الالفين.

بعد آخر لتفاعل الحج مع الإسلام

في ثنايا هذا البحث كان جل التركيز على وحدة الاسلام واستمراريته ولكن هناك امراً من امور الحج سنحاول ان نتعرض له في عجالة فإنه وان كان عرضنا سريعا الا انه سيساعدنا على فهم وحدة الاسلام وقدرته في التأثير على النفوس في الحج.

تقام في اثناء الحج حلقات حديث واستذكار يقوم بها حجاج وشيوخ ومدرسون في مكة وما حولها وهذه الحلقات تتدرج من مؤتمرات واجتماعات رسمية إلى حلقات ولقاءات فردية للحجاج وتهتم هذه الاجتماعات واللقاءات بمناقشة رأي الاسلام في المشاكل العصرية للمجتمع المسلم كالاسرة والتعليم والعلاقات الشخصية ومثل هذه اللقاءات تكون على شكل مناقشة جماعية تطرح فيها المشاكل وتطلب فيها الآراء والتعلم يتأتى من تبادل المعلومة وتزواج الافكار واساس العلم والرأي والمعرفة في هذه الحلقات هو سنة النبي صلى الله عليه وسلم.

وهذه الحلقات الحديثية عادة ما تجتمع في مجموعات تتسق لغويا او قوميا ولكن قدرة بعض الحجاج على الحديث باللغة العربية كثيرا ما يكسر هذه الحواجز ويدمج جماعات عدة في حلقة واحدة مما يساعد على انتقال الافكار واقتراب العقول وتفاعل المجموعات المختلفة. وأهم من هذا كله مراجعة الحاج لما يعرفه وما استفاده من هذا التفاعل، واذاعته لما تعلم في قومه بعد عودته مما يجعل مكة مركز انتشار وبث للعلم والحديث، ويعطيها بعدا يتجاوز حدودها. وهذه الانتشارية المركزية المرتبطة بالفراغ او المكان في الاسلام هي التي تميزه عن امكنة او مناطق الاديان الاخرى التي تعيش اسيرة حواجز من نوع يوبيل* (مرجع: براون ١٩٨٢).

الخاتمة

اراد هذا المقال ان يوضح وحدة الاسلام الشاملة التي يبثها ويؤكدها الحج. فالمسلم يرى ان مرد كل شيء إلى الله سبحانه وتعالى مما يضع العلاقة بين المسلم وربه في نصابها ولذا فإن اي دراسة لا تضع في اعتبارها وظيفة الحج وفاعليته في النفوس لا يمكن ان ترى هذا الثبات وهذه الاستمرارية المبنية على الاذعان والتسليم الكامل لإرادة الله سبحانه وتعالى وهذا الاذعان هو جوهر ارادة الاسلام وان حجم العالم الاسلامي المكاني والعددي والذي يمثل تقريبا خمس سكان العالم كل هذا يتطلب منا ان نوليه الاهتمام الكافي ويجدر بنا ان نقول ان آراء دارس الجغرافية البشرية لها وزنها في تأصيل فهم مثل هذه التركيبات وفي سبر غور الهياكل الثقافية والاجتماعية والاسس الاخلاقية التي عليها ينبني العالم الخارجي والعوامل والقوى المحركة «لصيانة المجتمع وثباته» (مرجع: برنشتاين ١٩٧٩، ص ٢٢٤).

وختاما نقول اننا حاولنا وهي محاولة اعتراها بعض النقص والقصور ان نتغلب على بعض مشاكل الرؤية الغربية للاسلام ولم ننظر للاسلام فقط كدين او ثقافة بل كأسلوب ومنهج حياة يؤكد استمرارية الحج ويبني صلة منسجمة بين العباد وربهم من خلال الرسالة كما اداها محمد صلى الله عليه وسلم ومن ثم فجماعة الاسلام جماعة وسط تتجدد وسطيتها بطبيعة ومركزية الحج إلى مكة.

المراجع

- امين، س (١٩٧٦): الامبريالية والتنمية العادلة. Minuit، باريس.
- امين، س وأريغى، ج وفرانك، ا. ج ووالرشتاين، ى (١٩٨٢): ديناميكية الازمات العالمية. Monthoy Review press، نيويورك.
- برنشتاين، ر. ج (١٩٧٩): اعادة النظر في النظرية السياسية والاجتماعية. Methuen، لندن.
- بلوت، ج. م (١٩٧٨): الانتشارية: نقد انتظامي. حوليات جمعية الجغرافيين الامريكيين المجلد ٧٧، ص ٣٠ - ٤٧.
- براون، ل. ا (١٩٨٢): انتشار الابداع. Methuen، لندن.
- بيرتون، ر. ف (١٨٩٣): رحلة الحج لمكة والمدينة. طبعة تذكارية في جزأين Tylston and Edwards لندن.
- قسم الاحصائيات المركزية (١٣٩١ - ١٤٠٤ هـ): كتاب الاحصاء السنوي. وزارة المالية، حكومة المملكة العربية السعودية، الرياض ١٩٧١ - ١٩٨٦.
- تشاتيلوس، م (١٩٧٤): استراتيجية للشرق الاوسط. Canaan - Levy، باريس.
- دور كايم، إ (١٩٦٥): الصور الاولية للحياة الدينية. (ترجمة سواين عن الفرنسية) The Free Press، نيويورك.
- جبس، هـ. ا. ر وكرامر، ج. هـ (١٩٦١): الموسوعة الاسلامية المقتضبة. Brill، لايدن.
- الحمدان، س. ا. س وراولى،ُج (١٩٨٦): الحج ١٤٠٤ تقرير مؤقت عن معايير الاستقبال والارشاد.
- وزارة الحج والاوقاف ووزارة الشئون المحلية والريفية، حكومة المملكة العربية السعودية، الرياض.
- هيكس، د. (١٩٧٦): اشباح تيتوم والعشيرة: دراسة حقلية في مجتمع اندونيسي. Mayfield، بالو ألتو.
- ابراهيم، إوجونسون - دافيز، د (١٩٧٧): الاربعين النووية، دار القرآن الكريم، دمشق.
- معهد الشئون الاسلامية (١٩٨٦): تعداد المسلمين في العالم. الرياض.
- اسحاق، إ (١٩٧٣): الحج إلى مكة. المراجعات الجغرافية، المجلد ٦٣، ص ٤٠٥ - ٤٠٩.-
كينج، ر(١٩٧٢): الحج إلى مكة: بعض الجوانب الجغرافية والتاريخية. Erdkunde، المجلد ٢٦، ص ٦١ - ٧٢.
- ليفي - شتراوس، ك (١٩٥٨): الانثربولوجية التركيبية. Basic Books، نيويورك.
- وزارة الحج والاوقاف (١٩٨٤): المعلومات الضرورية والدليل العام لعناوين المطوفي بمكة ومنى وعرفات. حكومة المملكة العربية السعودية، الرياض.
- وزارة الحج والاوقاف (١٩٨٦): احصائيات الحج. حكومة المملكة العربية السعودية، الرياض.
- مور، ب (١٩٥٨): القوة السياسية والنظرية الاجتماعية. هارفارد، كامبريدج، ماسوتشيست.
- فافنبرجر، ب (١٩٨٣): الحاج الجاد والسائح المهزال: سياحة الكمّير* في الحج بسريلانكا. حوليات الابحاث

السياحية، المجلد ١٠، ص ٥٧ - ٧٤.
- راولى، ج والحمدان، س. ا. س (١٩٧٧): مرة في العام بمكة. المجلة الجغرافية، المجلد ٤٩، ص ٧٥٣ - ٧٥٩.
- روالى، ج والحمدان، س. ا. س (١٩٧٧ ب): الحج - الحجيج والاماكن والمبيت والخدمات: تقويم وتوقعات. وزارة الحج والاوقاف ووزارة الشئون المحلية والريفية، حكومة المملكة العربية السعودية، الرياض.
- راولى، ج والحمدان، س. ا. س (١٩٧٨): الحج إلى مكة: نموذج توضيحي ومستقبلي. البيئة والتخطيط، المجلد ١٠، ص ١٠٥٣ - ١٠٧١.
- ساوير، ك. و (١٩٦٢): الجغرافية الثقافية. مقال في قراءات في الجغرافية الثقافية (تحرير واجنر، ب. ل - ومايكسل، م. و، مطبعة جامعة شيكاغو، شيكاغو.
- شاير، إ. م (١٩٨٣): الانماط الجغرافية لحجاج جنوب غرب آسيا: نموذج احصائي ارتدادى. Geojournal المجلد ٧، العدد ٣، ص ٢٩١ - ٢٩٨.
شيلز، إ (١٩٥٧): الروابط الاساسية والشخصية والمقدسة والمدنية: بعض الملاحظات الخاصة في روابط بحوث ونظريات العلوم الاجتماعية. British Sociology، المجلد ٨، ص ١٣٠ - ١٤٥.
والرشتاين، إ (١٩٨٣): الرأسمالية التاريخية. Verso، لندن.
وات، و. م (١٩٦١): الإسلام وتكامل المجتمع. مطبعة جامعة نورثوسترن، ايفانستون، إلينوى.
وييكس، ر. ف (١٩٧٨): الشعوب المسلمة: مسح عالمي اثنوغرافى. مطبعة جرينوود، وستبورت، كنيتيكت.

د. جوين راولي

ترجمة: د. صلاح جاد فوده

١- وسط الشيء قلبه ومركزه.

٢- اتحد شطرا اليمن بعد الحرب الأهلية عام ١٩٩٤.

* كائن اسطوري له رأس اسد وجسم شاة وذيل حيّة.

الخاصية المنفردة في الخطاب المسرحي

تأليف الدكتور إبراهيم عبدالله غلوم



قراءة ومراجعة: حسب الله يحيى *

لعل من اكثر الامور إثارة للجدل، عدم وجود هوية او ملامح واضحة لمسرح عربي بذاته.

ومع ادراكنا ان فن المسرح، شأنه شأن أي عمل إبداعي وجهد ثقافي، لا يمكن حصره في حدود معينة وخصائص ثابتة وهوية خاصة به.. بسبب اتساع رقعة المعرفة وتعدد المشكلات التي يواجهها الانسان المعاصر في كل مكان.. حتى اصبح حجم المعاناة واحدا في بقاع مختلفة، الامر الذي جعل الابداع والثقافة يمثلان بعداً انسانياً شمولياً..

مع ادراكنا هذا، نرى ان حجم المعرفة ينبغي ان يتسع لأنفسنا اولاً، معرفة بالناس الذين نحن على تماس مباشر معهم، وتجمعنا بهم اواصر عديدة قد لا نلتقيها مع اقوام اخرى.

وهذا الرجاء لا يشكل نظرة فردية او عنصرية، بقدر ما يراد به معرفة ذواتنا مع ذوات الآخرين الذين هم على قرب منا.. فمثل هذه المعرفة من شأنها ادامة وتوطيد وتفاعل تجارب قريبة إلى بعضها، صميمية في انتمائها إلى جذورها.

نورد هذه المقدمة الموجزة ونحن نقرأ جهداً ثقافياً ونقدياً ثراً للدكتور ابراهيم عبدالله غلوم، صدر بعنوان: «الخاصية المنفردة في الخطاب المسرحي». (منشورات المجمع الثقافي، أبوظبي، الإمارات العربية المتحدة٣٦٠ صفحة) ونقف حائرين امام آراء نحس بسدادها بسبب امتلاكها براهين تعزز وتدعم تلك الآراء النقدية، لناقد عرف عنه دأبه وتواصله وموضوعيته ودقة ملاحظاته واجتهاداته في شئون المسرح.

---

* كاتب وناقد من العراق

إلاّ ان الحيرة تكمن في النصوص والعروض المسرحية العربية - الخليجية والبحرينية على وجه الخصوص - والتي لم يتسن لنا الاطلاع عليها مدونة ولامرئية على خشبة المسرح، الا القليل النادر منها والذي اتيحت لنا فرصة مشاهدته ضمن مهرجانات مسرحية عربية باتت في عداد الماضي المنسي.. حتى تعذر التواصل معها لاسباب خارجة عن ارادة القائمين على تلك المهرجانات الحية.

ويوفر لنا مؤلف هذا الكتاب فرصة التعرف على جوانب مختلفة من الحركة المسرحية الخليجية.. ويقدم صورة نيّرة ومكبرة ومتأنية لهذه الحركة عبر جهود نقدية استثنائية نركن إلى صواب ما يرد فيها من آراء عميقة.. لكن الحاجة إلى المشاهدة مهمة أساسية في اقتران الدرس النظري والتطبيقي مع المنظور على خشبة المسرح. ويتنبه د. غلوم إلى هذه المسألة، باعتبار ان كتابه يناقش في معظم فصوله حركة المسرح في الخليج العربي - والبحرين بخاصة - لكنه لا يجد في كتابه ما يدل على انه موجه إلى قراء من البحرين واقطار الخليج ممن شاهدوا تلك العروض التي يتحدث عنها، وانما هو يتوجه إلى قارئ عربي في اقطار وبلدان مختلفة، الامر الذي جعله يقدم فصولا اخرى في كتابه لها علاقة بنظرية المسرح عموما لا بمحدودية جغرافية عروضه.. وقد احسن في هذا بحيث عمم تجربة المسرح الخليجي وجعلها كلاً من مسرح شامل.. وهو من مؤشرات العطاء المتفتح والرؤي الخلاقة.. بدليل انه يحدد في المقدمة طبيعة توجهات كتابه وفق ما يلي:

١- البحث عن عناصر الحساسية المسرحية المنفردة في الخطاب المسرحي.

٢- صياغة مرحلة خاصة بتجربة كتابة النقد لدى صاحبها.

٣- تلمس ملامح مرحلة هامة بالنسبة لتاريخ المسرح في البحرين والخليج.

ونلاحظ ان النقطة الاولى يحملها عنوان الكتاب، فيما تشكل النقطتان اللاحقتان الخصائص الرئيسة التي سارت عليها فصول الكتاب.. بحيث تبين لنا أن ابرز موضوعات المسرح البحريني قائمة على معالجة حياة الغوص والبحر باعتبارها محلية لصيقة بالكتاب البحرينيين والخليجيين عموماً..

وفي الفصل الاول نجد د. غلوم يتناول التجربة المسرحية للشاعر عبدالرحمن المعاودة، ويدلنا على انها تجربة رائدة في كتابة مسرحية شعرية بحرينية، مما يعدها ادباً مسرحياً اكثر منها عرضا مسرحيا.. اضافة إلى اقترانها بظرفية خاصة لا ظاهرة عامة.. لكنها تشكل تجربة حية في تاريخ المسرح البحريني.. مشيراً إلى ان المعاودة كان يقدمها عروضاً دون ان ينشرها في كتاب، في حين يوحي إلينا د. غلوم عبر النماذج التي ينقلها إلينا كون لغة تلك المسرحيات ادبية لا درامية.. كما يتطلبها فن المسرح.

يقول المعاودة:

هذا زمان بـه الاهواء جامحة
تجتاحنا فيه اهوال واخطار
ونحن لا عدة للخطب او عدد
على الوئام ولا مال ولا جار

اربـاعـنـا بـكـنـوز الارض زاخـرة
لـكـن افـكـارنـا يـا صـاح اصـفـار

مثل هذه الابيات المنظومة.. لا تشكل لغة مسرح ولا رؤية لاداء درامي الا فيما يعده المخرج اعدادا لما قبلها وبعدها على نحو جديد هو من خصائص مخرج مبتكر.. لا يتكئ على قصيدة كتبت لذاتها لا لفن المسرح.. لكنها بدايات.. وكل بداية مرهونة بزمانها ومكانها ورؤية مبدعها.. ولا يمكن النظر اليها مما هو خارج عنها.

وقد ادرك الناقد د. غلوم هذه الحقيقة وشخصها بدقة:

«.. المعاودة لم يحجم عن ان يسوق لنا الوقائع التاريخية على المسرح في معزل عن شروط مركز الصدام الدرامي/التاريخي.. وهذا في تقديرنا - يقول د. غلوم - يسقط الكثير من اسباب تبلور فكرة المسرح في تجربته المسرحية، بل إنه يباعد بينه وبين الوعي التاريخي..» ولئن ناقش د. غلوم المسألة التاريخية في مسرح المعاودة، فإنما يمكنه تعميم مناقشته إلى لغة وطبيعة تناول المعاودة لموضوعه بعيدا عن طبيعة الفن المسرحي.. فقول المعاودة مثلاً:

اذا المرء قد خان القريب فإنه
وإن كان حراً صار في فعله عبداً

يعد حكمة اثيرة.. وتوجهاً اخلاقيا محمودا ولكنه بعيد عن المسرح.

اما الفصل الثاني من الكتاب فيتناول: الدرس الاخلاقي لمسرح حمد الرجيب، وبدءاً نعرف ان المؤلف ما زال في حدود تناوله للبدايات المسرحية الخليجية وحدود تناول تلك البدايات للموضوعات اولا، لا لسبل او طرائق التعبير عن تلك الموضوعات..

وعندما نعلم ان الرجيب «اول من خرج من الكويت في بعثة إلى القاهرة من اجل دراسة المسرح، كما انه اكثر من اهتم بالبنية النظرية في المسرح» عندئذ ندرك ان الرجيب درس حرفية المسرح، غير مكتف بالموهبة والحب العميق الذي يحمله لفن المسرح.. متخذاً منه: «مدرسة كبيرة، تهذب النفوس وتصلح المجتمع، وتقود إلى ما يجب عمله لرفع مستواه، لانه وسيلة فعالة لتحقيق غاية هامة من ورائها التثقيف والتهذيب وحل بعض المشكلات الاجتماعية التي هي السبب في عرقلة سير الامة نحو التقدم والرقي».

من هنا نتبين ان الرجيب قد اتخذ من المسرح رسالة أخلاقية اولا اكثر منها فاعلية جمالية تربي الحواس والذائقة البصرية.

الا اننا لم نتبين دقة ما ذهب إليه د. غلوم وهو يشير إلى ان: «مسرحية الدرس الاخلاقي عند حمد الرجيب عبرت عن معارضة نابعة من الواقع دون ان تتناقض مع نظمه السياسية وقوانينه الاجتماعية، لان الواقع لدى

هذا الكاتب لم يكن يتمثل في نظم وقوانين، بقدر ما يتمثل في مواضعات اخلاقية» بينما نعتقد نحن ان الدرس الاخلاقي ليس حالة هلامية استثنائية معزولة عن النظم والقوانين والسياسة، بل ان هذا الدرس الاخلاقي ما هو الا سعي نبيل لاستخلاص قيم الاخلاق منها جميعا.. ولا حضور له بغير ما هو سائد.. من حيث انه يستمد حضوره من عالم كلي فيه السياسة والاعراف والنظم والقوانين.

واذا ما انتقلنا إلى الفصل الثالث من الكتاب، وجدنا المؤلف يتناول: (المسرح والانماط المغلقة) ويوضح هذا العنوان بالاشارة إلى انه: (دراسة في سوسيولوجيا الانماط المغلقة في تجربة المسرح في الخليج العربي) ويناقش د. غلوم في هذا الفصل استنتاجا معروفا يقول: «ان الابداع انعكاس للمجتمع» و«ان صيغة النص تتوازى مع صيغة الواقع» والمؤلف ضد هذا الاستنتاج «لا يمكن الآن ان اسلم بصحة هذا الافتراض، بل اني اعتبر عدم التسليم هذا واحدا من ركائز الحوار مع الظاهرة التي اريد ان احدد طبيعتها في التجربة المسرحية المحلية والعربية، اما الركيزة الثانية فهي ان ذلك التقليد صرف انظارنا عن مناقشة مشكلات الظاهرة الابداعية المنجزة إلى مناقشة ما قبل انجاز الظاهرة الابداعية، والركيزة الثالثة.. ان هذا التقليد فتح المجال واسعا لامكانية تحول المشكلة الاجتماعية او السياسية إلى مشكلة ابداعية..».

ويبدو ان د. غلوم قد توصل إلى آراء جديدة تختلف تماما عن معالجاته الواردة في الفصلين السابقين.. حيث كان الابداع حالة تعبر عن المجتمع وليست بمعزل عنه.

ومناقشتنا في هذا الجانب يمكن حصرها فيما يأتي:

١- اذا تخلى المبدع عن تناول موضوعات اجتماعية وسياسية.. وانتقل إلى ابداع صرف.. فهل يكون قد تخلى عن مهمته الانسانية وموضوعه السياسي او الاجتماعي..

ان المبدع كائن في مجتمع يحرك ذاكرته وحسه وموقفه.. وحتى لو اختار العزلة الكلية. فإنه لا يمكن ان يقدم فنا وفكراً عدمياً ١٠٠٪ وكتاب د. غلوم نفسه، ما هو الا افراز معايشة اجتماعية وتفاعل سياسي ومعرفي متسع الآفاق.. شأنه شأن كل باحث متأن.. ومبدع في ضمير الانسانية.

٢- على نحو آخر نجد أن التيارات الابداعية العالمية الجديدة مثل: المسرح التشكيلي، الرواية المضادة، القصيدة الميكانيكية، الدادائية، السينما الجديدة.. وسواها من افرازات العصر.. لم تتسع قاعدتها.. وحتى وجودها - على محدوديته - ما هو الا تعبير عن قلق عصري وهزائم وازمات عديدة يمر بها الانسان في وضعنا الراهن.

٣- اما الانغلاق ضمن نمط احادي، وتوجه محدد.. فهو قمع للابداع واستلاب لحرية الانسان ومسخ للشخصية، وتوظيف للفكر والفن للسير وفق قوالب جامدة.

مثل هذا لا يمكن القبول به او الاستسلام له.. كونه ضد الابداع الذي لا يمكن له ان يزدهر ويحيا الا بأفق الحرية.. وفي هذا الجانب نتفق تماماً مع تطلعات د. غلوم باعتبار «ان التحرر مما هو نمطي هو التعبير الفعلي عن الانحياز الخالص للمسرح - ولسواه من الفنون الابداعية الاخرى - دون ان يعني انه التعبير الاكثر حداثة

بل انه في ابسط تقدير التعبير الاكثر امتلاءً بالمسرح».. باعتبار ان المسرح كما يشير د. غلوم: «هو الحرية الهادمة لسلطة الانماط المغلقة». وفي فصل رابع يدرس المؤلف (تجربة عقيل سوار المسرحية) مؤكداً (الانحياز للمسرح من المخيلة الشعبية) موضحاً ان الكاتب المسرحي البحريني عقيل سوار: «ركيزته مشدودة نحو ايجاد صيغة شعبية/طبيعية للشخصية المسرحية او للعقدة باعتبارها الجوهر المكون للعلاقات الداخلية/السببية بين مجمل التفاصيل» ومثل هذا الاتجاه قائم وموجود في مسرح: سعدالله ونوس. الفريد فرج. عبدالكريم برشيد، قاسم محمد.. وسواهم..

وينتقل المؤلف في الفصل الخامس إلى (صيغة لعبة مسرح الطفل) متخذاً نموذج مسرحية (ثعلوب الحبوب) لخلف احمد خلف، سبيلاً للحديث عن الرقابة التي تلاحق الطفل في سلوكه ومواقفه وحتى حريته في اللعب. مؤكداً «ان مسرح الطفل هو الحقل الحيوي لكيفية اكتشاف الطفل لذاته..» داعياً إلى اشراك الطفل في صياغة العالم الذي يراه ملائماً له ومعبراً عنه ومتصلاً به.. رافضاً الرغبة الملحة والقوية «في تحقيق توازن بين التربية والمسرح والمجتمع» معتقداً «ان شرط التوازن لم يعد شرطاً» متطرفاً حد الاشارة إلى ان «الاخلال بجميع المستويات دون مستوى المسرح هو الشرط الضروري» ومثل هذا الرأي يعيدنا إلى ما ذهبنا اليه في مناقشة الفصل الثالث.. اضافة إلى ان مسرح الاطفال وان كانت مهمته الرئيسة يقصد منها التعبير عن الطاقات الكامنة في اعماق الطفل.. الا ان هذا التعبير الحر.. لا يعني الانفلات كلياً من نظم وقيم تشكل اساس المجتمع وتؤكد روابطه المتينة التي لا يمكن للطفل ان يعيش بمعزل عنها.

وفي الفصل السادس يناقش المؤلف ايقاع الحياة بالمقارنة مع ايقاع العرض المسرحي عبر تجربة حمد الرميحي في تأليفه واخراجه لمسرحية: «بودرياه». ليصل إلى استنتاج «ان الماضي المنظور له باعتباره قطعة من الحياة، لا يستطيع ان يكون مادة مسرحية خالصة دون تجريد مسرحي متخيل ومنفرد» ومثل هذا الاستنتاج منطقي يراد به ان يكون للمخيلة افقها الخاص ومؤشرها الذي تتميز به عن الواقع المادي.

اما الفصل السابع فيدرس فيدرس «مركزية المتن اللفظي وعقلنة فعل الممثل» متخذاً مسرحية شبابية بعنوان «ارقام بلا دلالة» نموذجا – عرضت في بغداد عام٨٩. اخراج: سالم تعبان – مقدماً العرض الذي كنا شاهدناه في حينه ابعاداً تأويلية قد يحتملها العرض وقد لايحتملها.

وفي الفصل الثامن يقدم المؤلف: «اسئلة النقد واشكالية الجمهور المسرحي» وهو من أهم فصول الكتاب.. حيث يرى د. غلوم:

١- الجمهور اكثر العناصر تضليلاً واظلاماً، انه بمثابة شبح لا يمكن الامساك به او تحديد ملامحه.

٢- عدم قبول اية شروط تمليها معرفتنا الفردية بفئة محددة من الجمهور او بشريحة اجتماعية ننتمي اليها.

٣- مناقشة فكرة عدم الاعتراف بالنقد في خلق جمهور مسرحي.. مع الاشارة إلى ان المسرح لا يتطور الا بوجود النقد.

٤- تحديد اسباب العزلة بين مشهدي الجمهور والمسرح.. عبر فهم طبيعة الجمهور وتحديد وظيفة النقد.

ضمن هذه النقاط يناقش د. غلوم مسألة: المسرح والجمهور مضيفاً إلى ذلك تحرك المسرح داخل مؤسسات معزولة عن الجمهور اصلاً.. إلى جانب غياب الظرف الديمقراطي والافتقار إلى وسائل قياس استجابة الجمهور.. مؤكداً: «ان الجمهور لا يمكن له ان يقيم وحدة متصلة مع المسرح الا حين يتمكن هذا المسرح من مطابقة شروط الفكر والسمع والبصر والشعور..» إلى جانب ذلك يرى د. غلوم: «ان الجمهور لا ينبغي ان يكون مصدرا للتحكم في تحديد قيمة العمل المسرحي. لان طبيعة اي حكم يستصدره الجمهور انما تعبر عن تراكم خبرات تقع خارج حدود الخطاب المسرحي..» ويرى: «ان العمل المسرحي هو الذي يشكل الخبرة الجديدة لدى الجمهور..».

كما يشير إلى ان «العباقرة والنجوم انجاز يكتشفه الجمهور على المسرح بما يقتضيه الانجاز من جهد واعداد لا عشوائية فيه.. وقد لا يملي الممثل شروط عبقريته على الجمهور بمقدار ما يملي عليه شروط مطابقته (السمع والنظر والشعور) التي يرغب في التوحد معها والاندماج في اجوائها».

ويعزو د. غلوم السبب في اهتمام الجمهور في الدول المتقدمة بالتجارب الطليعية إلى: «التخطيط الذي يبدأ من حياة الفرد العادية..» من هذا الايجاز الذي قدمناه لآراء المؤلف لابد من التأكيد على ان المبدع الحقيقي يمكنه وعبر فنه الاصيل وذوقه الرفيع وخطابه المسرحي الاثير من استقطاب جمهور يستجيب إليه ويتفاعل مع توجهاته.

وفي كل الازمنة والامكنة يكون السهل الذي لا يتعب الجمهور في استقباله اكثر قبولاً، في حين نجد كل ما يثير الجدل والانتباه ويحتاج إلى قدر من التركيز.. هو الاقل قبولاً ولكنه الاكثر وعياً والادل غنى في الاستقبال الحسن.. وأمام المبدع والناقد ضرورة تعزيز مكانة هذا الجمهور وتوسيع قاعدة الاهتمام به.. بمعنى ان المسرح الجيد لابد ان يخلق لنفسه جمهوراً جيداً يجيد الاصغاء إليه والانتباه إلى توجهاته.

وفي فصل تاسع يكتب د. غلوم عن «التجريب المسرحي» باعتباره ارثاً مشتركاً وثقافات متداخلة.. وانه «عمل لا يستهدف تطوير ثقافة محلية وانما يستهدف اكتشاف الطريق او المنهج الذي يكتشف بواسطته المعنى العميق للمسرح».. ولكن هل يمكن لاي اكتشاف ان لا يصب في التطور.. الا يعد المنهج نفسه سبيلاً من سبل البحث عن تواصل جديد؟

ثم الا يتناقض رأي د. غلوم في التجريب الذي اوردناه مع قوله اللاحق والقائل: «ان عقلنة المحاور الثلاثة: الانماط واللغة والممثل تهيئ مناخاً ملائماً لتنحية المشكلات الاساسية امام العمل التجريبي الخلاق»؟ العقل يجرب سبله اذن.. ومادام منشغلاً، اذن هو مشروع للتطور.

ويختتم المؤلف كتابه بالفصل العاشر والقائم على دراسة «الواقع في صيغة المستقبل» من خلال «نظرة في مستقبل التجربة المسرحية في الخليج» محدداً هذا الواقع بخمس مشكلات هي:

١- المسرح بين السياسة الثقافية الرسمية والممارسة التطوعية.

٢- السلطة المسرحية بين الكلمة والصورة.

٣- بين الواقعي والتقاني (التكنولوجي).

٤- بين صورة الخشبة وصورة التلفاز.
٥- بين النمط المغلق والنمط المفتوح.

ومثل هذه المشكلات يمكن ان يواجهها المسرح العربي عموماً.. وإذا قبلنا بها صار من المتعذر علينا معالجتها.. مما يجعلها قائمة باستمرار. ان مستقبل المسرح العربي عموماً محفوف بإشكالية التعبير اولاً ومادمنا نتعامل مع خطاب المسرح بحذر وخشية وحيطة وتأويلات قسرية؛ فإن هذا المسرح سيظل في حالة تراجع، وموقع مختنق.. ولا سبيل إلى نهضته وألقه الا بأفق الحرية على اتساعها..

ان ما ذهب إليه مؤلف كتاب «الخاصية المنفردة في الخطاب المسرحي» الدكتور ابراهيم عبدالله غلوم من آراء قيمة، تؤشر إلى ناقد يحمل بصيرة ثاقبة وعميقة.. ولا نجد بأساً من الاشارة إلى انه قد اغنانا بعمق تحليله لعدد من العروض المسرحية التي لم تتح لنا فرص مشاهدتها.. وان كنا نطمح ان نقرأ للمؤلف نماذج لاحقة لعروض مسرحية عربية واجنبية نمني انفسنا بمشاهدتها والوقوف عند آراء د. غلوم فيها.. حتى نستكمل صورة المشاهدة مقرونة بالقراءة النقدية المعمقة التي عرفناها في كتابات الدكتور ابراهيم عبدالله غلوم.

حسب الله يحيى

سوسيولوجيا المجتمع في الخليج العربي

تأليف: الدكتور باقر سلمان النجار



قراءة ومراجعة: د. فيصل محمود الغرايبه*

صدر للاستاذ الدكتور باقر سلمان النجار كتاب جديد عن دار الكنوز الادبية في بيروت، يحمل عنوان «سوسيولوجيا المجتمع في الخليج العربي» يقع في «١٩٦» صفحة من الحجم الصغير.

ينقسم الكتاب إلى ستة فصول ومقدمة وخاتمة. تتحدث هذه الفصول على التوالي عن: الانتلجنسيا الخليجية، القرية، الجامعة، اسواق العمل، المدينة، وانتاجية العمل، بينما تتناول الخاتمة مواجهة التحديات القادمة.

ويمكن ان نعيد النظر إلى الكتاب على اساس انه يقوم على ثلاثة محاور هي:

- التعليم العالي والثقافة في منطقة الخليج.
- العمل والانتاجية في منطقة الخليج.
- ايكولوجيا المدينة والقرية الخليجية.

والكتاب كما افصح عنه صاحبه في مقدمته مقاربة لمعالجة اوجه التحول الاجتماعي الثقافي الاقتصادي خلال العقود القليلة الماضية التي نشأ فيها شكل جديد من الرأسمالية تختلط فيها التقليدية مع الحداثة، وتمتزج فيها البداوة بالعقلانية الرأسمالية الغربية، حيث لم يفلت المجتمع العربي الخليجي من الولوج القسري في منظومة علاقات الانتاجية الرأسمالية الحديثة، كما هو حال المجتمعات العربية الاخرى ومجتمعات العالم

* استاذ مساعد الخدمة الاجتماعية، جامعة البحرين

الثالث عموماً، وينبه المؤلف إلى أنَّ التشكل الاجتماعي الثقافي الناجم عن جملة التحولات لا يعزى لعامل النفط وريعه، وإنما إلى طبيعة التشكل الإثني المختلط، وفقاً لمعطيات إقتصادية جغرافية إثنية قائمة.

عندما يتحدث المؤلف عن الجامعة ينظر إليها كنظام اجتماعي فرعي في اطار النظام الاجتماعي العام، يدخل في شبكة معقدة من التفاعلات الاجتماعية مع السياق الاجتماعي العام، من خلال ثلاثة أركان هي: الادارة الجامعية والهيئة التعليمية والطلبة.

اذ تتألف الادارة الجامعية من مجموعة محلية ومجموعة اخرى وافدة، تتراوح اتجاهاتها بين الحداثة والاصالة وبين البيروقراطية والاكاديمية وبين التشدد والمرونة. بينما تتألف الهيئة التعليمية من اقلية محلية حديثة العهد وأكثرية وافدة متنوعة الجنسيات والثقافات اعتبرها تتألف من فئتين فرعيتين ايضا: فئة داعية إلى الاطروحات المثالية،وفئة يطغى طموحها الاداري على طموحها الاكاديمي. أما الطلبة فيسعون إلى النجاح أكثر من سعيهم لريادة المعرفة وتنمية القدرة على التفكير والتحليل والابداع، معتمدين في ذلك ليس على الاجتهاد وحده دائماً وانما على شيء من الاتصالات الاجتماعية وممارسة الضغوط لتخفيف المنهاج والكرم بالعلامات.

والمهم الذي يشير اليه المؤلف هو ان هذه الجامعات لابد لها من ان تتسق مع النظم والانساق الاكثر سيادة في المجتمع، وأنها قد تكون فاعلة نوعاً ما، إلا أن آليات عملها ترتبط هي الاخرى بالآليات العامة لحركة المجتمع، فلا هي قادرة على تجاوزها ولا المجتمع يسمح لها بالاختيار المستقل.

وهو إذْ يدعو الجامعات أنْ تكون اكثر فاعلية إلا انه يقدر أنَّ هناك نظما وانساقا اقوى من الجامعة كنظام إجتماعي داخل المجتمع تمنعها من الاختيار المستقل مثلما أنها تحدُّ من حركتها وفاعليتها. هذا عدا عما ذكره من سلبيات الممارسة أو الاتجاهات السالبة لدى عناصر الاركان الثلاثة المشار اليها (الادارة، الهيئة التعليمية، الطلبة)، والتي تؤثر على استقامة المسيرة الجامعية واتساع اشعاعها، وعمق تأثيرها في المجتمع وتطويره.

وعندما يتحدث المؤلف عن: الثقافة «فهو يناقشها من خلال مناقشة ازمة البناء الاجتماعي والاقتصادي للمجتمع الخليجي، اذ انها تعبر عن المأزق الاجتماعي الاقتصادي، وتتمفصل مع ما هو سياسي واجتماعي واقتصادي. ولذلك فإن مناقشة اوضاع الثقافة وانعكاساتها هي محاولة لاستجداء المنطق العام الداخلي الضابط للبنى الاجتماعية والمؤسسات القائمة في المجتمع، إذْ هي لا تسبح في فضاءات مستقلة عن المحيط الاجتماعي العام الذي تشكل الثقافة جزءا منه.

ولا مراء أنَّ التداخل السياسي الثقافي هو تداخل مفصلي تعبر عنه علاقة الدولة بالثقافة، والدولة تسعى لامتلاك الفضاء الثقافي باعتباره مكملا لسلطتها والثقافة تشكل بعداً من ابعاد الدولة.

كيف لا، والثقافة تعبير عن مجمل التفاعلات الاجتماعية - الاقتصادية في الحيز الاجتماعي المعين؟

وقبل ان يناقش المؤلف دور المثقف الخليجي وخصائصه واتجاهاته يتحدث عن الانتجلنسيا والمثقفين بشكل عام، فالانتجلنسيا هي تلك الجماعة التي تعبر عن مواقفها من قضايا المجتمع والتاريخ والمستقبل، وتصوغ

(يوتوبياتها) انطلاقا من قراءاتها لواقعها وواقع شرعية البناء الاجتماعي والسياسي القائم.

ولكن اين المثقف الخليجي من هذا الفهم لخصائصه ودوره واتجاهاته؟

وينظر المؤلف إلى المثقف الخليجي كنموذج للمثقف التقني (ويقصد انه ذو عقلية تكنوقراطية)، ويضيف بأنه منكفئ على الذات، وبعيد عن المحيط الاجتماعي، وفاقد للوصل الاجتماعي بقطبيه الايجابي والسلبي.

ويرد هذا الوضع الذي يعيشه المثقف الخليجي إلى النفط كعامل مؤثر في جملة التحولات الاجتماعية الاقتصادية في المنطقة، ونوه بتأثير هذا العامل في مجمل الحياة العربية، فيعتبر النفط نعمة احيانا ونقمة احياناً اخرى، وربما يقصد بالنعمة اسهامه في رفع المستوى الاقتصادي للفرد والمجتمع ومناقشة تحسين شروط الحياة المادية للمواطن، ولكنه - اي النفط - ساهم من باب آخر في تسطيح الثقافة العربية، كما ساهم في تدمير بعض عناصر (المثقف العضوي) في حالة المهاجرين العرب في البلدان النفطية، إذ أنَّ الهجرة والنفط قد حولتا الكثير من المثقفين العرب، وربما المحليين من ميدان الثقافة والسياسة والفكر إلى ميدان التجارة والنشاط الاقتصادي الطفيلي.

ويعتبر المؤلف الريع النفطي سلاحا ذا حدين هما: الصرف على الثقافة والهيمنة على الثقافة، إذْ اصبحت الثقافة في المجتمعات النفطية ترفاً وشراء ذمم. ويستشهد برأي (التميمي) عن أنَّ البنية الذهنية في منطقة الخليج ظلت مختلفة سواء في نظرة المجتمع أو السلطة أو حتى المثقفين أنفسهم إلى الثقافة والابداع. مستدركا بأنه لا يتحدث عن جماعة متضامنة بالضرورة ضمن مؤسسات فاعلة، انما عن رموز متناثرة متضاربة بالآراء تتنازعها التقليدية والحداثة.

وفسر المؤلف هذا الوضع باشارته إلى القضاء على النشاط الاقتصادي كمحصلة لاكتشاف النفط وتمحور النشاط الاقتصادي حول مؤسسة الدولة، مما جعل النخب أكثر إندماجا في هذه المؤسسة، حيث تعتمد النخب عليها في رخائها ودورها الاجتماعي، الامر الذي قلصّ من دورها السياسي والثقافي الذي كان يتميّز بالنقد والدعوة إلى الاصلاح.

ينبه إلى انبثاق الجماعات الطبيعية الوسطى الجديدة، حجمها كبير، حظها من التعليم وفير، تغلغلها بالانشطة الاقتصادية السياسية واسع، مما ينبئ بدورها الكبير، كانت تمثل التيار الاصلاحي، ولكن بعد أفول نجمها أصبحت بعض عناصرها تمارس الكثير من السلبيات، خاصة مع تزايد التطلعات الشخصية والمطامع الفردية.

ويورد طبقة ثقافية اخرى هي النخبة الثقافية القديمة التي تلتقي بأصولها الاجتماعية ونسقها السياسي، وهي تنحدر غالبا من الشرائح الدنيا وبعض الوسطى وبعض افراد الطبقة الارستقراطية التقليدية، ويعمل افرادها في المهن الوسطى من السلم الاجتماعي، ويتميز خطابها السياسي باتساقه ووضوحه، وهي من اكثر النخب الثقافية حضورا وتمثلا لما سماه البعض «الثقافة الابداعية» مقابل «الثقافة الرسمية».

إلا أنَّ بعض رموزها بدأ فاعلا وممارسا للكثير من السلبيات التي كانت محط نقده أو كان يوما من ضحاياها.

ثم يتحدث عن الانتلجنسيا الدينية في المجتمع العربي عامة إلا انه يخصص حديثه عن الخطاب الديني في المجتمع الخليجي الذي يقول فيه أنَّه يتميز بالازدواجية، فهو يتكون أساسا من خطابين: الاول معلن يعاضد المؤسسة الرسمية، وآخر مستتر يتداول في الحلقات الخاصة، فتحرم في خطابها المعلن ما تبيحه لنفسها من أجل مصلحتها الذاتية أو مصلحة رموزها القيادية.

أفضى هذا الحديث بالمؤلف إلى التفسير الاجتماعي للصراع بين الاسلام الرسمي المتمثل بالإفتاء وبين الاسلام الشعبي المتمثل بالزوايا، هذا الصراع الذي نجح الخطاب الاسلامي الشعبي فيه في أنْ ينشئ مجتمعات مصغرة داخل المجتمعات الكبرى على هيئة وحدات اجتماعية وثقافية مستقلة مرجعيا وأيدلوجيا عن مؤسسة الدولة.

ويخلص المؤلف إلى نتيجة مؤداها ان الحديث عن المثقف التقدمي او عن المثقف الديني كرديف للمثقف العضوي ضرب من اليوتوبيا التي ليس لها أساس على أرض الواقع، فالظروف التاريخية والمتغيرات الموضوعية تحول دون تحقيق ذلك، حيث أنَّ المثقف العضوي مشروع مجتمعي وتاريخي تفتقده المنطقة كما المجتمعات العربية الاخرى.

ويؤكد في هذا السياق على محدودية القوة التأثيرية لتجمعات المثقفين، نتيجة لمحدوية المجتمع المدني الذي تنتمي إليه، أو نتيجة لجينية تكوينه، أو كحصيلة لتهميشه، أو لعجز خطاب هذه التجمعات عن حل معضلات المجتمع والالتحام بأفراده.



عندما تناول المؤلف المحور الثاني أي (الانتاجية)، بدأ باستعراض علل التنمية في العالم الثالث من وجهتي مدرستي (التحديث) و(التبعية) والتي تتركز على تخلف البناء الاجتماعي وسيادة نمط الاسرة البطريركية، وشيوع قيم الخصوصية والفردية، وازدراء العمل اليدوي وقلة الحاجة إلى الانجاز بالنسبة للمدرسة الاولى، وتتركز على السيطرة الغربية وشروط السوق العالمي بالنسبة للمدرسة الثانية.

ثم يفضي المؤلف إلى الحديث عن الانتاجية المحلية (اي في المجتمع الخليجي) والتي تتأثر بالقوى الاجتماعية ونسق القيم والتوزيع الاستقطابي للثروة والقوة، وذلك من خلال ميكانيزمات التفاعل بين العوامل وتقسيم القوة، والمتمثلة بالجهاز البيروقراطي والقطاع الصناعي والنظام الاسري والنسق القيمي، وبيَّن كيف تؤثر على معدلات الكفاية الانتاجية.

فالموروث الاجتماعي يحدد موقفا من التنمية، يقوم على انتقاء الاعمال مع رفض الأعمال اليدوية والموروثات الشعبية، فالأمثال الشعبية تدعو إلى المحافظة والتقيد بالمألوف، والاتكالية والقدرية. اما العادات والتقاليد فقد تدعو في بعض منها إلى عدم الالتزام بقيم العمل وأصوله، والموظف يعتمد على المجاملة والتساند الوظيفي

والتوصية به لدى رؤسائه من قبل المؤثرين عليهم. والمعرفة الشخصية تلعب دورها في العلاقات الوظيفية.

وقد استبق المؤلف حديثه عن الانتاجية حديثه عن العمل وأسواقه وارتباطه بالتعليم؛ أو بالأحرى مدى هذا الارتباط وتأثيره على سوق العمل. وهو يخرج بنتيجة مؤداها أنَّ مسألة العلاقة بين التعليم والعمل بقدر ما هي علاقة فنية أو مسألة فنية فإنها كذلك ذات أبعاد اجتماعية وسياسية. فكيف نعزل قضية البطالة عن السياق الاجتماعي الاقتصادي، وهي كما ندرك محصلة الانماط التنموية المتبناة التي لا تشير وفقا لاستراتجية توائم بين التعليم والعمالة، وتتصف بالمرونة في التعليم والقدرة على مواكبة المتغيرات المعرفية والتكنولوجية وإتساع حجم المشاركة في المجتمع.

وفي موضوع آخر في حديثه عن الانتاجية، يضيف الجزء الآخر من صورة التنمية، عندما يشير إلى أنَّ إختفاء نظام واضح ومستقل للتوظيف، والانفصام التام بين نظام الحوافز والترقي من ناحية والكفاءة من ناحية أخرى، بالإضافة إلى المتغيرات الاخرى ساهمت في إحداث خلل بالغ في قيمة العمل ومعدلات الانتاجية.

وحيث أنَّ الادارة نتاج ثقافي اجتماعي يعكس قيم المجتمع الذي تنتمي اليه، فإن السلوك الاداري وعلاقات العمل هما حصيلة القيم والتقاليد والثقافة التي يفرزها المجتمع في الاحقاب الزمنية المختلفة. فالإنتماء القرابي وغيره مما يشابهه من الانتماءات الفردية يفوق أيَّ انتماء مرجعي أوسع كالوطن.

إذاً.. نحن امام مأزق تنموي هو محصلة للثنائية الثقافية بين ثقافة القرن العشرين المادية المتاحة والتي تمثلها التكنولوجيا المعاصرة، وبين ثقافة المجتمع التقليدية والتي يتبعها السلوك الاجتماعي للافراد.

وفي ضوء تحليله للواقع الانتاجي في المجتمع الخليجي وموقفه من التكنولوجيا، يعترف المؤلف بالنظرة التشاؤمية لهذا الموضوع الشائك، ومن أجل الخروج إلى وضع أفضل وبنظرة أكثر تفاؤلا يقترح رسم أنماط تنموية بديلة ومراجعة نظم الحوافز وإصلاحها جذريا وكذلك إصلاح أجهزة التوظيف، وتنمية الذات الواثقة الخلاقة المنتجة، ووضع إستراتيجية جديدة للتنمية الشاملة تستوعب التكنولوجيا الجديدة على الصعيدين الفني والمجتمعي.



اما المحور الثالث أي إيكولوجيا المجتمع الخليجي فقد خصص لها فصلين: الأول عن القرية الخليجية والثاني عن المدينة الخليجية.

فبفعل عامل النفط، تم إدماج القرية والبادية الخليجية في النمط الاقتصادي الريعي السائد، مطيحا بها كوحدات اجتماعية واقتصادية مستقلة ومخلخلا لعناصر من بنائهما الثقافي. فلقد أقامت التكنولوجيا الحديثة أنماطا جديدة، فقدت هذه المجتمعات من خلالها بعضا من خصوصيتها، في حين عجزت هذه التكنولوجيا عن تشكيل منظومات ثقافية جديدة، تتناغم مع النسق الحضاري السائد. لأنها نقلت إلى الريف بالعالم الثالث

(ومنه الريف الخليجي) نقلاب وبالتالي فإنها لم تندمج في نسيجه الاجتماعي الثقافي بل إقتحمته إقتحاما أدى إلى تحطيم الكثير من هياكل هذا المجتمع.

ويقول المؤلف عن القرية الخليجية بأنها لا تحمل شيئا من هذا التعبير (قرية) فالاختراق المدني والتوسع الحضري قد غير من هيكلها العمراني وتركيبها السكاني، وتم ادماجها بالمراكز الميتروبولوتية، أو محاصرتها وتطويقها بالمناطق العمرانية الجديدة. ففقدت شخصيتها العمرانية، وتحولت مزارعها إلى فلل وعمارات حديثة، حتى أنَّ سكانها الاصليين قد شيدوا بيوتهم على النمط الاوروبي الحديث.

لقد اصاب القرية خللٌ في الانساق المحددة لبناء القوة فيها نتيجة للنزوح البشري إلى القرية.. طبعا ليس للتريّف وللعمل بالزراعة، وإنما بالزحف العمراني اليها.. ففقدت الاسرة التقليدية نفوذها وسلطتها وفقد ابناؤها مهنهم الزراعية التقليدية وقيمة أراضيهم الزراعية التي طغت عليها قيم العمران الحديث.

ويثير المؤلف الانتباه إلى أنَّ تصميم المنازل الحديثة (المنغلقة المنعزلة) أضعف العلاقات الاجتماعية بين الناس، حتى أنه يشير إلى أنَّ المكيفات الهوائية قد أبقت السكان في بيوتهم دون الخروج منها إلى الساحة الارحب والعلاقات الاوسع، ويضيف أنَّ طبيعة البناء القديم كانت تسمح لأصحاب البيوت المجاورة بقدر من التدخل في شئون الاسرة المجاورة لها.

ويبرز فضائل التحاق الريفيين بالقطاعات الحديثة للعمل فيها وخاصة قطاع النفط، مثل الانضباط الوظيفي والبيروقراطية الحديثة.

أمَّا في معرض حديثه عن المدينة الخليجية، فلم يركز المؤلف اهتمامه على علاقة التنظيم والتقسيم الفيزيقي للمدينة الخليجية بقدر تركيزه على علاقتهما بالانسان والمجتمع والثقافة والهوية، فالمسكن نسق اجتماعي يعيد علاقاتنا وفق منظومات، وتعدد الاشكال الهندسية للمباني يدل على تعدد الانساق الثقافية الفرعية، كما أنّ سمة التنوع الثقافي ليست جديدة على مجتمع (كما المجتمع الخليجي) تشكّل بفعل التفاعل الثقافي بين عناصره المحلية والعناصر الوافدة اليه.

وردا على تساؤلات المؤلف يمكن أنْ نشير إلى أن وجود الشيشان والشركس في الاردن مثلا لم يضر الهويّة أوْ يهددها، بل مثّلت ثقافات فرعية أغنت الثقافة العامة للمجتمع، ولعبت دورا في توازن المجتمع وتماسكه. غير أنّ ازدياد حجم العمل الاجنبي غير العربي والذي يصل إلى ٧٠٪ يثير بعض المخاوف الثقافية وخاصة حول اللغة العربية.

ويعتبر المؤلف المدينة الارض المؤكدة للهجين البيولوجي والثقافي الجديد، حيث تجسد ازدواجيتها المدينية ازدواجيتها الثقافية، التي يعيشها المجتمع الخليجي، وهو في حالة التعدد الثقافي غير المنسجم، بفعل تعدد جنسيات سكانه.. ومن صور هذه الازدواجية أنّ المدينة الخليجية رغم انتمائها فيزيقيا وفي انماط استهلاكها إلى مرحلة ما بعد الحداثة، إلا أنّ الفواصل العرقية والاثنية والمذهبية بين سكانها لازالت فاعلة رغم حداثة أو ما بعد حداثة بعضهم، وإننا اقرب إلى تمثل ما بعد الحداثة في تصاميم بيوتنا وفي مقتنياتنا الشخصية

والمنزلية، إلا ان نسقنا القيمي التقليدي لايزال مندمجا في نمط تفاعلاتنا وعلاقاتنا الاجتماعية، كما أنّ العمران الجديد رغم أنه أضاف طابع التنوع الاثني على قاطني قطاع الاسكان المحلي والخاص، إلا أنّه فشل في ردم الفجوة بين الجماعات المحلية لأسباب عرقية ومذهبية.

ويختتم د. باقر النجار كتابه «سوسيولوجيا المجتمع في الخليج العربي» بالحديث عن التحديات القادمة ونحن على أعتاب الألفية الثالثة، والتي يمكن إجمال ما جاء فيها على النحو الآتي:

– تأسيس مفهوم جديد راسخ للمواطنة والانتماء: مقابل التخلي الواعي عن مكتسبات القوة التقليدية، وبدون الارتكاز على الماضي.

– مواكبة العصر: بابتكار أنماط جديدة من الفعل السياسي والثقافي تتسق مع الحدث السياسي، ولا تغرق المجتمع بإصلاح التداعيات الاجتماعية الاقتصادية.

– تأمين إستمرار الرفاه الاجتماعي والاستقرار السياسي: وفقا لرؤى سياسية جادة وجديدة وبنهج إقتصادي سليم وبالاستفادة من تجارب الآخرين.

– تحقيق التوازن السكاني: بما يبعد شبح البطالة ويعيد النظر في توجهات إستخدام القوى العاملة الاجنبية.

– حفظ أمن المنطقة من التهديدات الخارجية والخلافات الحدودية: مما يتطلب وجود نظام إقليمي للمنطقة.

ويبقى التساؤل: هل أعددنا أنفسنا ومجتمعاتنا لكل ذلك.. أم أنها ستبقى ضمن الفرص الضائعة؟

والكتاب الذي بين أيدينا مليء بالمفاهيم والمصطلحات والتعابير المبتكرة التي تعبر عن الواقع، ولم تُطرق من قبل بصورة شائعة مثل:

المجتمعات العالمثالثية، السديم الضبابي، الجزر الاجتماعية، التقاليد التاريخانية، اللبرلة، التعاير، التراتب الاجتماعي، التغير السويو – ثقافي، الاختراق المديني، الاجتياح العمراني، أسلمة السلوك، التزيّي، الاختراق الآسيوي، الحجاب الحاجز لبنات القرى من خدش المدينة أو عدوان حداثتها، تربيف التعلم الجامعي، التلكؤ الاجتماعي في تقبل الحداثة، التقاطب السوسيو ثقافي يجعل الفرد ثنائي الثقافة.

وكذلك استعارة بعض المفاهيم والتعابير المبتكرة من الآخرين مثل:

الادلجة، المثقف النفطي (المحلي)، المثقف المتنفط (القادم)، المفهوم الغرامشي، المثقف العضوي مقابل المثقف الوظيفي.

والكتاب رغم أنه بالاصل مجموعة من الدراسات المنشورة في العقد المنصرم إلا أنها خرجت بفكر جديد، ليس بمعنى تحديث المعلومات فيها أو اعادة صياغتها أو إضافة ما استجد إليها وإنْ كان هذا قد حصل فعلا، إنما لأنها كانت تنطوي في جزء من تحليلاتها على توقعات ورؤى مستقبلية صدق الزمان وشهد المكان حصولها وانسحبت على مجمل الواقع الاجتماعي والثقافي في المجتمع الخليجي.

كما أنَّ الكتاب وإنْ كان غزيرا بالمقتطفات مما كتبه الآخرون وبعضها لم يكن يتركز الحديث فيه على

المجتمع الخليجي، إلا أنَّ حذاقة الكاتب وبعد نظره جعلته قادراً على توظيفها في فهم واقع المجتمع وتحليله.

لقد خوَّلت مواصفات المؤلف من حيث انه من ابناء النخبة المثقفة في المجتمع الخليجي ومن المتخصصين السوسيولوجيين البارزين في المنطقة، خولته إلى أنّ يقدم من خلال هذا الكتاب المتواضع في حجمه والغني بأفكاره رؤية اجتماعية واضحة وكاملة مفيدة للباحثين ومعينة للمخططين ولسواهم من المهتمين ليس بحاضر المنطقة فحسب وإنما بمستقبلها الافضل. وان كانت هناك مسحة تشاؤمية في الصورة التي قدمها المؤلف فإنما هي تعكس الواقع من مواطن غيور يشحذ فيها الهمم للتغيير الايجابي الحميد بما يزيد من قوة المجتمع المحلي ومناعته، ويحقق له تقدمه وازدهاره.

د. فيصل محمود الغرايبه

مصادر دراسة التاريخ الإسلامي

جان سوفاجيه، كلود كاين



ترجمة: د. عبدالستار حلوجي

د. عبدالوهاب علوب

مراجعة: د. حسن فتح الباب *

في اطار المشروع القومي للترجمة الذي ينجزه المجلس الاعلي للثقافة بمصر صدرت حديثا ترجمة كتاب (مصادر دراسة التاريخ الاسلامي) للمستعربين الفرنسيين (جان سوفاجيه) و(كلود كاين)، وقام بهذه الترجمة د. عبدالستار الحلوجي ود. عبدالوهاب علوب. وقد صدراها بمقدمة عرَّفا فيها بالمؤلفين، فالاول عمل استاذا بكلية الدراسات العليا الفرنسية ثم استاذا في الكوليج دي فرانس، والثاني استاذ علم الاجتماع بمعهد الدراسات الاسلامية ومركز دراسات الشرق المعاصر بجامعة باريس ورئيس تحرير مجلة، التاريخ الاقتصادي والاجتماعي للشرق.

وللكتاب اهمية كبيرة في خدمة البحث والباحثين على اختلاف لغاتهم. فهو اشمل دليل وثائقي ببليوغرافي في مجال دراسات الشرق الادنى والدراسات العربية والاسلامية. ومع انه يحمل في عنوانه ما يدخله في دائرة التاريخ، فان مجاله يتجاوز هذه الحدود الضيقة وينطلق الى آفاق رحبة تشمل كل ما يتصل بمنطقة الشرق الادنى من احوال ثقافية ودينية واجتماعية واقتصادية على مدى اربعة عشر قرنا من الزمان، وبذلك يعد مفتاحا لدراسة اي جانب من جوانب الحياة في هذه المنطقة من العالم.

وقد صدرت الطبعة الاولى للكتاب سنة ١٩٤٣ بعنوان (مقدمة لتاريخ المشرق الاسلامي).

---

* استاذ جامعي في القانون / مصر

Introduction a l,histoire de l, Orient musulman وانفرد بتأليفه جان سوفاجيه، وقد استعرض فيه ابرز ملامح التاريخ الاسلامي من خلال الببليوجرافيا لالتي تعين على فهم هذا التاريخ ودراسته. وفي سنة ١٩٦١ صدرت الطبعة الثانية من الكتاب متضمنة كثيرا من الاضافات والتصويبات التي نهض بها الاستاذ كلود كاين. ولم تكد تمضي اربع سنوات على تلك الطبعة حتى صدرت لها ترجمة انجليزية تحت رعاية مركز دراسات الشرق الادنى بجامعة كاليفورنيا بلوس انجليس، وكانت هذه الترجمة بدورها تنقيحا جديدا للكتاب. وقد رأى مترجما الكتاب أنْ يعدّلا عنوانه الاصلي من (مدخل لدراسة تاريخ المشرق الاسلامي) الى (مصادر دراسة التاريخ الاسلامي)، وذلك لانه لا يقتصر على مصادر دراسة المشرق الاسلامي، بل يشمل مصادر دراسة تاريخ المغرب الاسلامي ايضا، وهو ما استدركه المؤلف نفسه في مقدمته.

وايثارا للنزاهة والموضوعية العلمية اشار المترجمان الى ان الاستاذ صلاح الدين المنجد اصدر سنة ١٩٤٧ شذرات من الطبعة الاولى من هذا الكتاب نشرتها دار العلم للملايين في بيروت بعنوان (رائد التراث العربي) وتقع في ١٨٣ صفحة من القطع الصغير. اما الكتاب في طبعته الجديدة المترجمة فهو يقع في اربعمائة صفحة من القطع الكبير اذ ترجم كاملا.

ويجدر بنا التنويه والاشادة بالجهد الشاق الذي بذله د. عبدالستار حلوجي ود. عبدالوهاب علوب في الترجمة. فالكتاب ليس نصا عاديا ينساب في سهولة ويسر، وانما هو كتاب موسوعي عن الكتب. فيه آلاف مؤلفة من اسماء المؤلفين وعناوين الكتب والبحوث التي نشرت بمختلف اللغات.

وقد اضاف المترجمان تعليقات على ما جاء به في تلك المجالات المتعددة والدروب المتشعبة التي سلكها. ويحسب لهما فضل كتابة اسماء المؤلفين الاجانب لا حسبما تكتب في لغاتها الاصلية، وانما حسب كتابتها باللغة العربية، وقد ذيلا الكتاب بقائمة هجائية تضم جميع تلك الاسماء وصورها العربية.

كما اوردا عناوين الكتب والمقالات والبحوث بلغاتها الاصلية وترجماها للعربية لتبصير القارئ العربي بموضوعات هذه المؤلفات، واستعانا في فهم هذه اللغات بمتخصصين فيها، وقد لاحظا ان المؤلف اورد معلومات غير دقيقة عن بعض الكتب، مما اضطرهما الى تصحيح النص والاشارة في حاشيته الى ما ورد في الاصل.

منهج البحث ومادته

ينقسم الكتاب ثلاثة اقسام: اولها مصادر التاريخ الاسلامي ويتكون من ٧٤ صفحة في تسعة فصول تبدأ بفصل عنوانه (اللغة والخط) ويتناول اللغات التي دونت بها الوثائق الخاصة بمصادر التاريخ الاسلامي. ويرصد هذا الفصل مجموعة من الكتب الاوروبية التي تبحث قواعد اللغة العربية وتعين على فهم النصوص الشرقية، واشهرها كتاب (قواعد اللغة العربية) Grammaire arab الذي ألفه سلفستر دي ساسي

sylvestre de sacy سنة ١٨١٠، وكتاب (طريقة الكتابة العربية) Methode d, arabe Litteral الذي ألفه كل من ليكونت G. Lecompte وغديرا A.Ghedira وصدر سنة ١٩٥٦ وهو مفيد للمبتدئين، وكتاب (قواعد اللغة العربية الفصحى) Grammaire de l,arabe classique من تأليف بلاشير R.Blachire وجود فروى ديمومبين M.Gadefroy - Demombyne سنة ١٩٥٢ وهو وصف علمي اكثر تفصيلا، واخيراً كتاب (اللغة العربية الفصحى)، L,arabe Classique الذي ألفه فليش H.Fleish وصدر سنة ١٩٥٦.

وفي هذا الفصل ايضا عرض لكتب اخرى صدرت في اللغة الروسية واللغة الانجليزية من اهمها كتاب بروكلمان المستشرق الالماني وعنوانه (مجمل النحو المقارن للغات السامية) الذي صدر في نيويورك سنة ١٩٠٨ - ١٩١٣ وأعيد طبعه في هيلدشيم سنة ١٩٦١. ومن الكتب المفيدة ايضا كتابه (علم اللغات السامية) الذي صدر سنة ١٩٠٦. ولكن احسن كتاب في تحديد مكان اللغة العربية بين اللغات السامية هو كتاب فليش (مقدمة لدراسة السامية) الذي صدر سنة ١٩٤٧.

كما رصد المؤلفان الكتب والمعاجم الخاصة باللغة الفارسية واللغة التركية. واشارا الى انه بالنسبة للغة التركية القديمة يجب الرجوع الى المعاجم القديمة وكذلك المعاجم الحديثة، وان فهم النصوص المطبوعة ليس كافيا للمؤرخ، لان كثيرا من المصادر مازال مخطوطا لم ينشر بعد. ومع ان خطوط المخطوطات العربية - بعكس خطوط الوثائق الفارسية والتركية المخطوطة - لا تشكل صعوبة ذات بال، إلا انه لابد للمؤرخ من الاستعانة بمرجع في الخطاطة.

ومن اهم ما كتب عن الخط العربي بعد مقالة موريتز التي نشرت بدائرة المعارف الاسلامية سنة ١٩٠٨ كتاب جرومان grohmam بعنوان (المقدمة)، وكتاب ابوت N. Abbot بعنوان (ظهور الخط العربي الشمالي وتطوره في المصاحف) الذي صدر عام ١٩٣٩ ضمن سلسلة المطبوعات الشرقية لجامعة شيكاغو. ولمعرفة الرموز العددية الضرورية يرجع الى كتاب بيهان A.Piham بعنوان (الاعداد المستخدمة عند الشعوب الشرقية) ١٩٦٠.

الوثائق

يعنى بالوثائق التي يتناولها الفصل الثاني من الكتاب المدونات التي سجلت افكار القدماء وافعالهم. وبالنسبة لمؤرخ العصورالوسطى. تتألف هذه الوثائق اولا مما يسمى بالمحفوظات، وهي السجلات التي تعالج شئون الحياة اليومية (مسجلات ادارية وقضائية وحسابات ومراسلات خاصة). وتعد في كل الحالات تقريبا مصدرا مباشرا ونزيها للمعلومات التي يتخدها الطالب اساسا لبحثه.

اما بالنسبة للتاريخ الاسلامي - وخاصة في القرون الاولى باستثناء مصر - فثمة نقص حاد في هذا النوع من الوثائق. والموقف بالنسبة للقرون المتأخرة افضل نسبيا، بيد ان الوثائق الموجودة فعلا لم تحقق بصورة كافية. وبالنسبة للقرون التي سبقت السلاجقة والصليبيين يلاحظ ان الوثائق التي وصلت إلينا تتعلق كلها

تقريبا بمصر بعد الفتح العربي مباشرة، وقد كتبت اولا على البردي ثم على الورق واحيانا الرق او من مواد اخرى. ولئن كانت هناك وثائق مماثلة وجدت خارج مصر، في فلسطين على سبيل المثال، إلا انها قليلة بالقياس الى ما ظهر منها في مصر.

المصادر الروائية: القصص التاريخية العربية والحديث النبوي

يبدأ الفصل الثالث الخاص بالمصادر الروائية بتأكيد ان المصادر الادبية في الحضارة الاسلامية من الكثرة بحيث تعتبر اكبر مما انتجته اية حضارة اخرى حتى العصر الحديث. ولئن لم تكن كلها ذات طبيعة تاريخية، فان المؤرخ الاسلامي لا غنى له عن الاستعانة بها والرجوع إليها واولها بالطبع هو القرآن الكريم. ومع ان التاريخ عند المسلمين قد تأثر في تطوره بالنماذج الساسانية الفارسية بصورة واضحة وبالنماذج البيزنطية او السريانية بدرجة اقل، إلا انه اعتمد في اول ظهوره على المأثورات العربية وعلى مناهج الضبط الاسلامية.

واقدم اشكال التاريخ التي عرفها العرب هي القصص المتوارثة عن عصور ما قبل الاسلام، وهي تتضمن الحوادث العارضة والنوادر وتهدف الى التسلية والتثقيف. وهي تُحكى شفاها مما يعرضها للتغيير بسبب اعتمادها على ذاكرة الراوي الذي يولي اهتمامه بجذب انتباه مستمعيه وتحقيق اكبر قدر من الفائدة، مما كان مدعاة للتغيير والتبديل. وحتى حين بدأ تدوين تلك القصص القديمة في القرون الاولى للاسلام خوفا عليها من خداع الذاكرة، كان اهتمام القائمين على تدوينها ينصب على المادة اللغوية او على ما يخدم المناقشات الدينية والسياسية التي انغمسوا فيها، وكان ذلك بدوره عاملا آخر من عوامل التحريف.

وعلى اساس الروايات الشفوية قامت في العصر الاسلامي قصص تاريخية عديدة تشبه القصص الفرنسية Chaneono de geate بفارق واحد هو انها لم تكتب شعرا، بل كتبت بأسلوب نثري سهل يتخلله الشعرمن حين لآخر كما هو الحال في حكايات الف ليلة وليلة. وفي فارس دون غيرها صيغت الاساطير التاريخية في قالب شعري ذى قيمة ادبية رفيعة على يد الفردوسي، ولو ان القصص النثري لم يكن مجهولا لديهم، ومنه (حكايات ابي مسلم). اما الحكايات التركية المتأخرة فكانت في بعض الحالات تحاكي القصص الفارسي او العربي كقصة (سيد بطال غازي).

وكانت الاساطير المبنية على حقائق التاريخ تدور في اول امرها حول المغازي النبوية، ثم جدت موضوعات اصبحت مصادر إلهام فيما بعد، كالحروب البيزنطية وهجرة الهلاليين الى المغرب. ومع ذلك فقد ترددت القصص حول اشخاص رمزيين من بدو الجاهلية كعنترة. وفي هذا الشأن يمكن الرجوع الى كتاب باريت R.Paret (ادب المغازي) ١٩٣٠ والى مقال هارتمان M.Hartmann (حكايات بني هلال) ١٨٩٩، وكتاب هيلر B.Heller (سيرة عنترة العربية) ١٩٢٥.

وثمة قصص ترجع الى عصر المماليك مشابهة الى حد ما للقصص الملحمية المستوحاة بصورتها العربية

وصورتها التركية المتأخرة، اذ تعكس احداثها المشاعر المتأصلة في الشعوب العربية وشعوب اخرى اسلامية. وقد ألف باريت في هذا الموضوع كتابا بعنوان (تاريخ الاسلام في مرآة الادب الشعبي) سنة ١٩٢٧.

ويفرد الكتاب عدة صفحات للحديث النبوي بوصفه من اهم المصادر التاريخية للاسلام التي وصلت مثل القصص عن طريق الرواية الشفهية ودونت فيما بعد، وهو رغم طابعه الديني لا يخلو من نقاط اتصال بينه وبين التاريخ. ومن اهم الكتابات التي تناولته من الجانب الديني كتابات جولدتسيهر I.Goldziher وشاخت I.Schacht ونظرا لاهمية الحديث كمصدر اساسي للشريعة الاسلامية مكمل للقرآن الكريم فقد غدا على مر العصور علما قائما بذاته له مثل التاريخ مناهجه ولا سيما فيما يتعلق بتسلسل الرواة الذين تناقلوا الحديث شفاهة مما يطلق عليه مصطلح الاسناد.

واشهر كتب الحديث وايسرها استعمالا هو صحيح البخاري الذي حققه كريل L.Krehl ويونبول T.Juynboll وصدر في اربعة مجلدات فيما بين سنتي ١٨٦٢ و١٩٠٨ في لايدن، وترجمه الى الفرنسية اوداس O. Houdas سنتي ١٩٠٣ - ١٩١٤ واعد له ريشير O.Rescher كشافا (فهرسا موضوعيا) سنة ١٩٢٣. وقام روبسون I.Robson بتحقيق كتاب (المدخل إلى معرفة الاكليل للحاكم النيسابوري)، وترجمه ونشره في لندن ١٩٥٣ بعنوان (مقدمة الى علم الحديث).

وتتابعت الفهارس الهجائية للحديث بدءا من فنسنك A.I.Wensinck منذ ١٩٣٣ حتى ١٩٦٣ وقد اصدر منها ثلاثين كراسة اتمها خليفته منسنج I.mensing ونهض بعدهما بالتحقيق كل من دي هاس W.de Haas وفان لون I.van Loon ومحمد فؤاد عبدالباقي وبروين I.I.P.Bruyn ورويتر H.C.Ruyter.

ويختتم فصل المصادر الروائية للتاريخ الاسلامي بموضوعات ثلاثة هي الحوليات والتاريخ الفارسي والتركي والتاريخ بلغات اخرى. ويقصد بالحوليات المؤلفات التاريخية التي تقوم على تقديم الاحداث في شكل قصة متصلة الحلقات وترتيبها زمنيا حسب السنين بنفس طريقة الحوليات الاوربية. وقد بدأت هذه الحوليات منذ القرن التاسع عشر. واذا كانت بصفة عامة تفيد فيما يتصل بتاريخ السياسة والاحداث، فان لبعضها مجالا اوسع كحوليات مسكويه.

اما الفصل الرابع فيتناول كتب الرحلات وكتب الجغرافيا. وحتى عصر الكشوف كانت علوم الجغرافيا كلها تقريبا حكرا على الحضارة الاسلامية. وعلى الرغم من كل ما فقد منها فلاتزال للجغرافيين المسلمين وخاصة جغرافيي العصر الذهبي (القرن الرابع الهجري/العاشر الميلادي) اهميتهم الكبيرة لدى علماء الغرب.

ومن اهم الكتب التي تناولت هؤلاء الجغرافيين كتاب رينو M.Rein aud الذي ترجم فيه الى الفرنسية ١٩٤٨ كتابا ابي الفدا عن الجغرافيا بعنوان (مقدمة عامة عن جغرافيا الشرق)، وكتاب (مؤلفات مختارة) الذي نشره كراتشكوفسكي في ستة مجلدات بين عامي ١٩٥٥ و١٩٦٠، ودراسة نشرها بلاشير بالتعاون مع دارمون H.Dormaun في كتاب (مقتطفات من امهات كتب الجغرافيا العربية) سنة ١٩٥٨.

وتحرص كتب الجغرافيا الرياضية والفلكية على رسم خرائط للمواقع مما يهم كل مؤرخ لانها تساعد على تحقيق اسماء الاماكن القديمة. والحقيقة ان مؤلفي هذه الاعمال لم يكونوا جغرافيين طبيعيين وحسب، بل كانوا

مؤرخي حوليات وعلماء اقتصاد ومؤرخين للاخلاق والدين ايضا، واحيانا قضاة او رجال دين او فلاسفة.

وقد وضعت معاجم للاسماء الجغرافية لتساعد المؤرخين وخاصة مؤرخي صدر الاسلام وعلماء اللغة الذين يتصدون لشرح النصوص القديمة. وفي هذه الفئة من المؤلفات يتداخل التاريخ مع الجغرافيا، ومن امثلتها ذلك الكتاب الضخم الذي وضعه ياقوت الحموي (المتوفي سنة ١٢٢٩) بعنوان (معجم البلدان) وحققه ڤوستنفلد ونشره في ستة مجلدات سنة ١٨٦٦ - ١٨٧٣.

يعرض كتاب (مصادر دراسة التاريخ الاسلامي) بعد ذلك المصادر المتعلقة بالفقه والادارة والمصادر الادبية والمصادر الاثرية وهي النقوش والمسكوكات والآثار. واهم المؤلفات التي تناولت المصادر الفقهية كتاب (دراسات اسلامية) سنة ١٨٩٠ للمستشرق جولد تسيهر الخاص بالمذاهب، وكتاب جييولم A.Guillame (سنن الاسلام) ١٩٢٤، وكتاب شاخت (اصول التشريع الاسلامي) ١٩٥٠.

أدوات البحث والمؤلفات العامة

يخصص الفصل الاول من القسم الثاني من الكتاب لدراسة الكتب التي تعد مراجع لتاريخ العالم الاسلامي في مختلف اللغات. ففي فرنسا سلسلة (التاريخ العام للحضارات) التي يشرف عليها كروزيه M.Gouze وتضم فصولا عن الاسلام.

وفي انجلترا كتاب (العرب في التاريخ) لمجموعة من المؤلفين. وكتاب فيليب حتى P.K.Hitti (تاريخ العرب) ١٩٣٧. وفي المانيا اصدر بروكلمان كتابه (تاريخ الشعوب الاسلامية) ١٩٢٩ ويتناول العصور الحديثة. وفي ايطاليا اصدر باريجا F.Pareja فيما بين سنتي ١٩٥٢ و١٩٥٤ كتابا عن الدراسات الاسلامية بعنوان Islamologia. كما قدم جابرييلي كتابا بعنوان (العرب) ١٩٥٧. ولخص المؤرخون السوڤييت وجهات نظرهم مؤخرا في مؤلف تجميعي بعنوان (تاريخ بلاد المشرق الاسلامي في العصور الوسطى) ١٩٥٧. اما في اللغة العربية فلعل اهم ما نشر السلاسل الثلاث التي كتبها احمد امين بعنوان (فجر الاسلام وضحى الاسلام وظهر الاسلام) فيما بين ١٩٤٢ و١٩٤٩، وكتاب (تاريخ الاسلام) لحسن ابراهيم.

اما الفصل الثاني المعنون (اعمال خاصة) فانه يتناول الجغرافيا والتوصيف التاريخي والاجناس، ويليه فصل عن اسماء الاعلام والمقاييس والاوزان، في فصل من الخطوط العامة للتاريخ الاسلامي، وهو اطول الفصول، ويعالج موضوعات: المناخ الاقتصادي والاجتماعي والفقه من الحياة الاسرية، الرق، الدين، الاعراق، التقنية والحرب، ملكية الارض، الاقطاع، الوقف او الحبوس، سكان الحضر، التجارة، النظم السياسية والادارية، المناخ الثقافي، الدين، الفلسفة والعلم، الادب، تاريخ الفن.

ببليوغرافيا تاريخية

يشكل هذا الموضوع القسم الثالث من الكتاب، ويتضمن دراسة الشرق الادنى والجزيرة العربية قبيل ظهور الاسلام، وحياة محمد عليه السلام من خلال مبحثين: الانسان، القرآن، ثم دراسة تاريخ الخلفاء الراشدين والامويين والفتوحات العربية، ويشمل هذا الفصل بحثا عن الادب والفن في تلك العهود، ويليه فصل عن تاريخ الخلافة العباسية والدول التالية حتى اواسط القرن الحادي عشر من حيث النظم الاقتصادية والاجتماعية والحركات القومية والمناخ الديني والمناخ الثقافي والادب والفنون.

يلي ذلك مبحث في الاسماعيلية والفاطميين والسلاجقة وذريتهم والحملات الصليبية، ثم ظهور الاتراك، والعالم الاسلامي تحت سيطرة المغول والتيموريين والمماليك، ومبحث في ايران والمشرق الاسلامي غير الخاضع للعثمانيين منذ ظهور الصفويين حتى مطلع القرن التاسع عشر. ثم تاريخ الامبراطورية العثمانية ودراسة عن الغرب الاسلامي. وينتهي هذا القسم من الكتاب ببحث في تأثير الحضارة الاسلامية على اوروبا. ويذيل بفهرس الاعلام في احدى وعشرين صفحة،

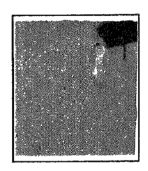
وبعد، فان كتاب (مصادر دراسة التاريخ الاسلامي) لمؤلفيه المستعربين جان سوفاجيه وكلود كاين مرجع اساسي لا غنى عنه في موضوعه، واضافة لها شأنها الى مكتبة الدراسات الاسلامية بما زخر به في المتن، والحواشي من معلومات موثقة محققة للمؤلفات العربية والاجنبية التي اوردها الكتاب، وهو يتشعب الى عدة موضوعات على درجة كبيرة من الاهمية للمعنيين والمتخصصين في البحوث والكتب التي تناولت النواحي التاريخية والجغرافية والسياسية والادارية والدينية والثقافية في العالم الاسلامي منذ فجر الاسلام حتى العصر الحديث.

د.حسن فتح الباب

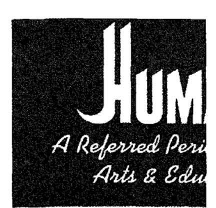


Issue No.2, Summer 1999

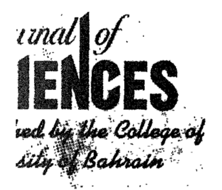
Reading and Reviews:



Contents







fist time, CV's outlining their academic careers. They must also indicate whether the manuscript was submitted to a conference or seminar and whether it was published by the conference organizers. Sources of financial assistance, sponsorship by academic or non-academic institutions must also be clearly acknowledged.

4. Authors of research papers shall receive two copies of the issue containing their papers as well as 10 off prints of their articles. Authors of reviews, commentaries, reports and abstracts of these and dissertations shall receive one copy of the number which prints their contributions.

III. Sources and References

1. All sources must be acknowledged in note sprinted at the end of the article. Such notes must conform to the accepted connections for citations and notes. A note should provide the name of the author, title of the book or article, the name if the periodical or publisher, the year and place of publication in the case of books and the volume, issue and page number in the care of articles published in periodical: **Arthur Mizener,** *the Saddest Story: A Biography of Ford madox (New York: World, 1971) 265.*

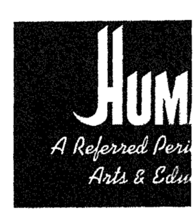
2. Research papers should have, in addition to the above-mentioned notes, a bibliographical list of sources. This should be alphabetically arranged by the name of the authors. Non-Arabic sources should be indicated in a separate list.

IV. Approval for Publication

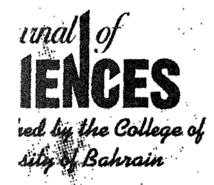
A manuscript submitted for publication shall be acknowledged within two weeks of its receipt. Authors of such manuscripts shall also be notified of the decision concerning publication, which shall be based upon the recommendation of two confidentially - appointed referees in the case of research articles and the evaluation of the editorial board for other types of material. The *Journal* reserves the right to require minor or comprehensive alterations before a manuscript is approved for publication.

Opinions expressed in this journal are solely those of their authors

Distributor in Bahrain and the Arab World
Al Ayam
P.O. Box: 3232 Manama - Bahrain, Tel: 725111, Fax: 723763







Guidelines for Authors

In accordance with the following guidelines, the Journal of Human Sciences welcomes for publication research paper and specialized academic studies in the areas of Linguistics, Literature, Comparative Criticism, Philosophy and Human Thought, Sociology, Geography, Education, Arts, Folklore, Anthropology, and Archaeology.

I. General Guidelines

1. The Journal invites for publication previously unpublished original research papers and academic studies in all languages. A paper, once accepted for publication, may not be published in another journal without obtaining in advance the written consent of Journal's editor-in-chief.

2. The Journal also welcomes reviews, book reviews, commentaries, and follow-up reports on conferences, seminars and other academic activities falling within its areas of interest. It also invites objective critiques of studies and opinions published on its own pages or in other journals and periodicals and similar scientific publications.

3. The Journal furthermore invites abstracts of academic theses and dissertations for which degrees have been awarded provided subject of such works is in the field of Human sciences and the abstracts are prepared and submitted by the author themselves.

4. All manuscripts submitted for publication must be accompanied by two abstracts in Arabic and English, not exceeding 200 words each.

5. All correspondence should be addressed to:

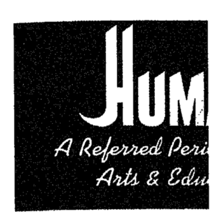
   Editor-in-Chief
   Journal of Human Sciences
   University of Bahrain
   P.O. Box: 32038
   Bahrain
   Fax: 449655
   e-mail: baqsnjr@arts.uob.bh

II. Manuscripts

1. A research paper submitted for publication should not exceed 50 typewritten (or written in disk copy IBM compatibles) pages. It must be thoroughly revised and fir for publication. All pages of the manuscript should be consecutively numbered. Charts, diagrams and illustrations should be similarly numbered.

2. Tables, pictures and illustrious must be provided on separate sheets. Each item must have its sources and position in the body of the article clearly indicated at the bottom.

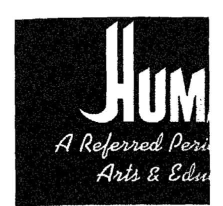
3. Authors of research papers should provide on a separate sheet of paper their names, affiliation and, if applying for the







Cover Painting by:
Abdul Rahim Sharif





Price

Bahrain 1 Dinar, Saudi Arabia 15 Riyals, Qatar 15 Riyals, Kuwait 1.5 Dinar, UAE 15 Dirhams, Oman 1.5 Riyal, Yemen 10 Riyals, Tunisia 1 Dinar, Algeria 10 Dinars, Morocco 15 Dirhams, Lybia 2 Dinars, Egypt 10 Pounds, Syria 50 Liras, Lebanon 1500 Liras, Jordan 1 Dinar, Sudan 1 Pound

Subscription

Subscriptions should be sent to:
The Journal of Human Sciences
College of Arts - University of Bahrain, P.O.Box: 32038

Kindly accept my subsription as of the first issue for:

☐ **One year** ☐ **Two Years**

Price for Individuals

Bahrain :	☐ One Year 3 BD	☐ Two Years 6 BD
Arab Countries :	☐ One Year 5 BD	☐ Two Years 10 BD
Other Countries:	☐ One Year 7 SP	☐ Two Years 14 SP

Price for Institutes

Bahrain and Arab Countries :	☐ One Year 4 BD	☐ Two Years 8 BD
Other Countries :	☐ One Year 8 SP	☐ Two Years 10 SP

Cheques are payable to the order of the Journal of Human Sciences - College of Arts - University of Bahrain at the Bahraini Bank or a Bank Draft - Account No. (88500802) National Bank of Bahrain.

Subscribers Name & Address: --

Name: ---------------------------------- Job: ----------------------------------

Address: --



Journal of HUMAN SCIENCES

A Referred Periodical, Published by the College of Arts & Education, University of Bahrain

Issue No. 2, Summer 1999



